

کتابخانه خرد

Ex Libris

Asaf Ali-Asghar Fyzee

*Presented to the Library of
The University of Jammu & Kashmir
June 1, 1957*

RESERVED

**NOT TO BE TAKEN OUT OF THE
LIBRARY.**

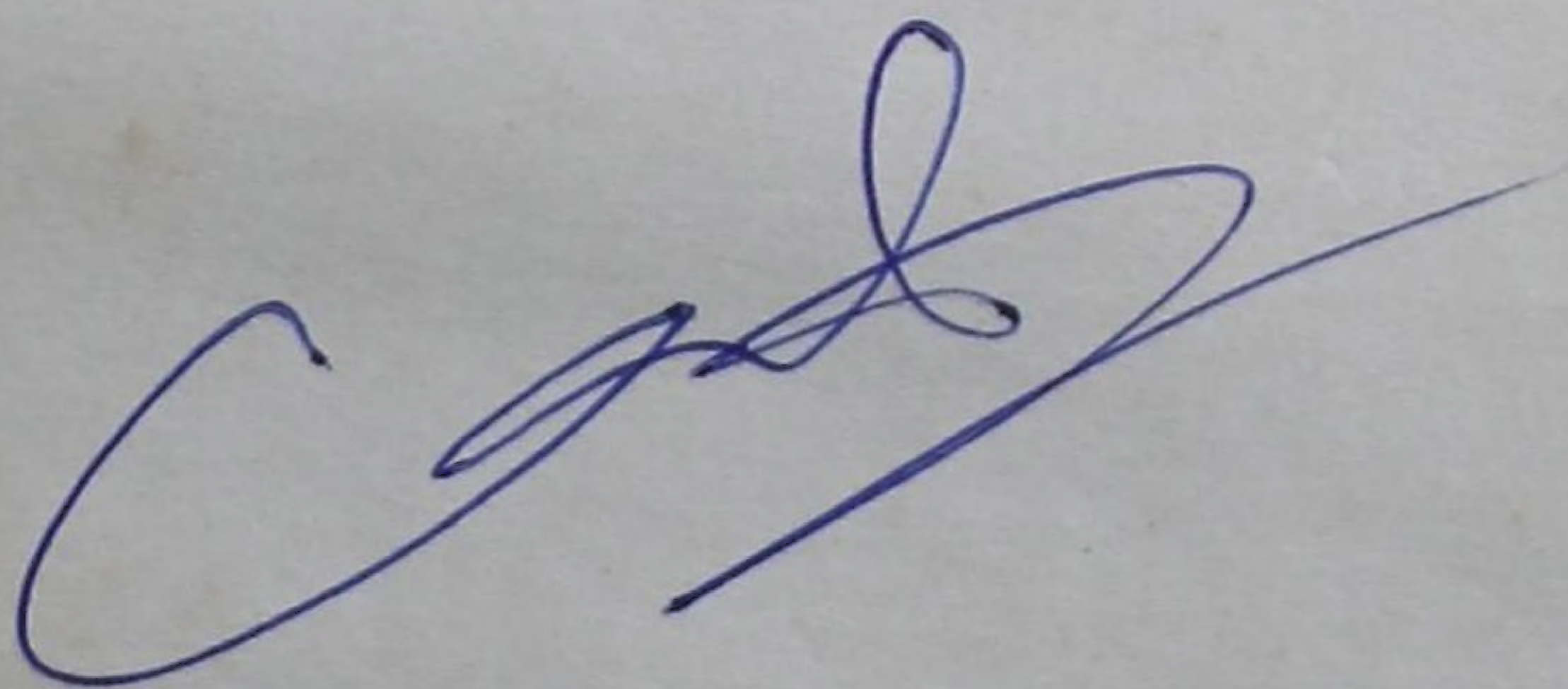
23 MAY 1978

22

891.434

1915

4.0410



آمنہ

مکتبہ اسلامیہ دارالکتاب دارالکتاب

سلسلہ دارالمصنفین

(۵۲)

مقالات

(فلسفیانہ)

جلد ہفتم

مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ علیہ کے

فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ جو مقالات شبلی اور الزوہ کے مختلف نمبروں سے یکجا کئے گئے

باہتمام

مولوی مسعود علی صاحب ندوی

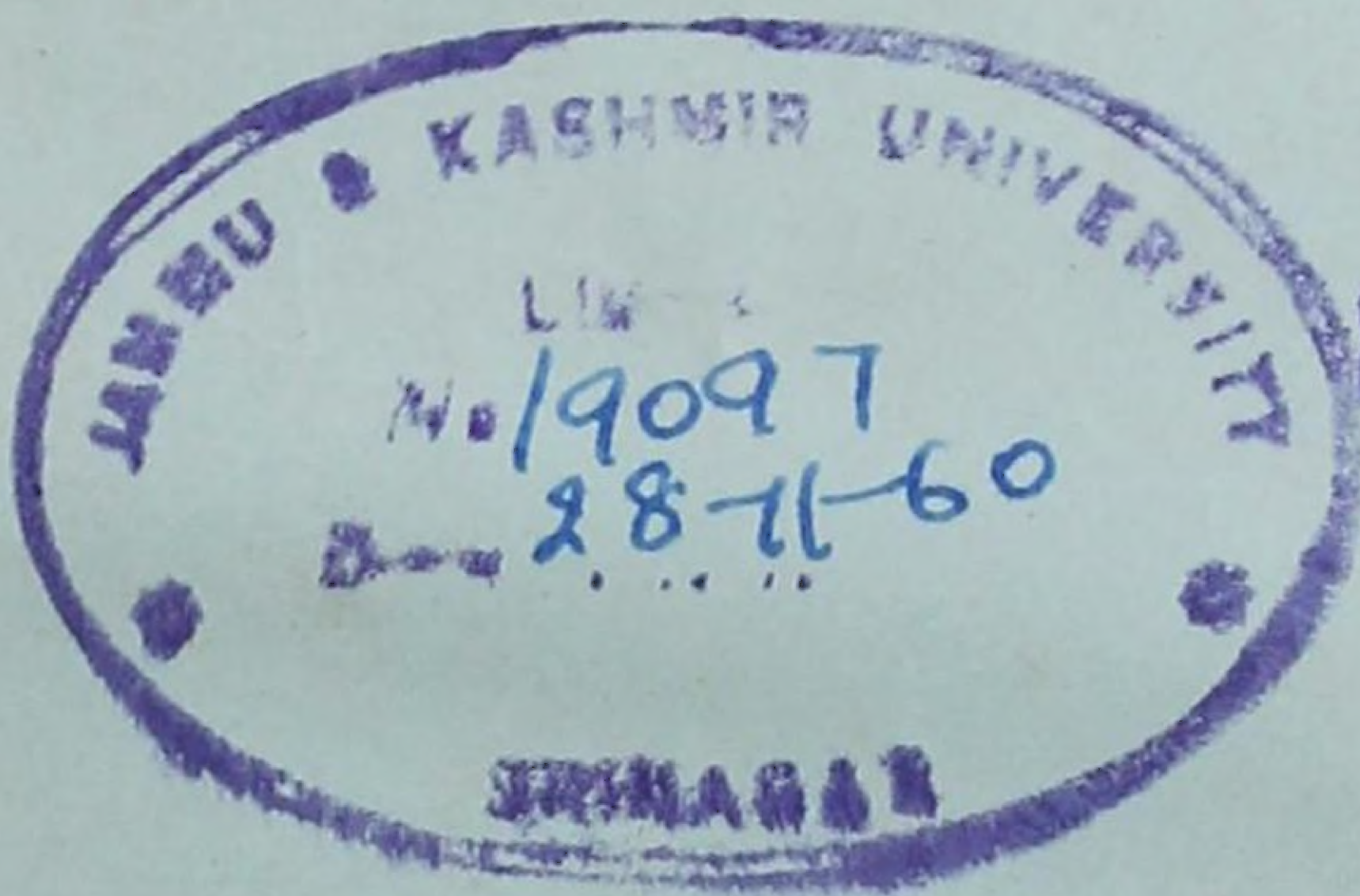
دارالکتاب مطبعہ معارف اسلامیہ لاہور

۱۳۵۴ھ

۱۹۳۸ء

USh
SWAM

U
Shu = 09



ST 01

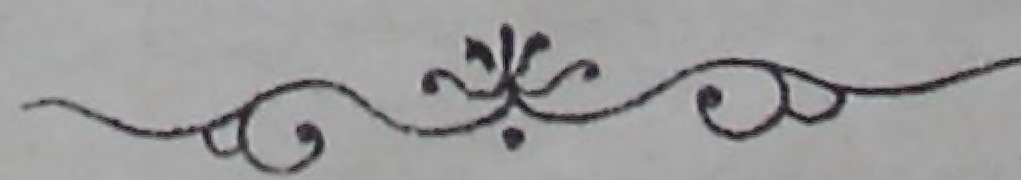
Ro



فہرست مضامین

مقالات شبلی (فلسفیانہ) جلد ہفتم

شمار	مضمون	صفحہ
۱	فلسفہ یونان اور اسلام	۱ - ۱۳
۲	فلسفہ یونان اور اسلام (یونانی منطق کی غلطیاں)	۱۳ - ۱۷
۳	فلسفہ یونان اور اسلام (یونانی منطق کی غلطیاں)	۱۸ - ۲۲
۴	فلسفہ یونان اور اسلام (اجرام فلکی)	۲۳ - ۲۸
۵	فلسفہ اسلام اور فلسفہ قدیم و جدید	۲۹ - ۴۲
۶	علوم جدیدہ (علم کی حقیقت)	۴۳ - ۴۶
۷	جذب یا کشش	۴۷ - ۵۰
۸	فلسفہ اسلام (مسئلہ ارتقا اور ڈارون)	۵۱ - ۷۲
۹	ڈاکٹر برٹن اور تاریخ فلسفہ اسلام	۷۳ - ۷۶
۱۰	فلسفہ اور فارسی شاعری	۷۷ - ۸۴
۱۱	حقائق اشیا اور معشوق حقیقی	۸۵ - ۹۰
۱۲	ندوۃ العلماء کا اجلاس سالانہ اور علمی نمائش گاہ	۹۱ - ۱۰۷



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فلسفہ یونان اور اسلام

علمی تاریخ کا یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دور میں فلسفہ و سائنس پر کچھ اضافہ یا اصلاح و ترمیم کی یا نہیں، یورپ کے مستشرقین (اورنٹلسٹ) میں بعض اس کے مقرر ہیں اور بعض منکر لیکن ہم کو جہان تک معلوم ہے، جو لوگ مسلمانوں کے طرفدار ہیں انھوں نے بھی فیصلہ اجتہاداً نہیں بلکہ تقلیداً کیا ہے،

طرفداران اسلام میں پروفیسر لیبان، پروفیسر مونک، دوزی، دوگلا، پزیدو سیدیو دیہ سب فرخچ ہیں، گبن۔ ڈریپر، مکڈانلڈ زیادہ نامور ہیں۔

ان میں سے سیدیو اور مونک کے سوا باقی عربی زبان سے بالکل نا آشنا ہیں، سیدیو اور مونک کی تصنیفات ہم نے اچھی طرح دیکھی اور پڑھی ہیں، ان سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ وہ عربی فلسفہ سے نہایت سطحی واقفیت رکھتے تھے، گبن، ڈریپر وغیرہ سرے سے عربی زبان ہی نہ جانتے تھے، اس لئے ان کی تحسین تجسین ناشناس ہے،

یہ تو ہمارے دوستوں کی حالت ہے لیکن مخالفوں کی حالت ان سے بھی عجیب تر ہے، یہ لوگ مدعی ہیں کہ مسلمانوں نے ارسطو کی کورانہ تقلید کے سوا اور کچھ نہیں کیا، ایک صاحب نے لکھا ہے کہ مسلمان ارسطو کی گاڈی کے قلی تھے، پروفیسر رینان نے ایک لکچر دیا تھا جس میں بیان کیا تھا کہ اسلام اور علم دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، لطف یہ ہے کہ ان میں سے

ایک کو بھی مسلمانوں کی ناد فلسفیانہ تصنیفات سے اطلاع نہیں،

اس بنا پر ہم نے اس سلسلہ مضمون میں ارادہ کیا ہے کہ اس مسئلہ کو پوری تحقیق کے ساتھ قطعی طور سے فیصلہ کر دیا جائے لیکن چونکہ عام طور پر یہ مشہور ہے اور مسلمانوں کی موجودہ تصنیفات بھی اس کی شہادت دے رہی ہیں کہ مسلمانوں میں مقلدین ارسطو کے سوا اور کوئی فرقہ موجود نہ تھا، اس لئے اس نمبر میں ہم صرف تاریخی طور سے اس واقعہ کی غلطی ثابت کرتے ہیں،

اس سلسلہ کے دوسرے نمبروں میں ہم یہ تفصیل بتائیں گے کہ مسلمانوں نے فلسفہ یونان پر کیا اضافہ کیا، یا کیا اصلاح و ترمیم کی،

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں میں فلسفہ حکومت اور سلطنت کی راہ سے آیا، یعنی خلفاء عباسیہ نے اپنے شوق سے یونانی کتابوں کے ترجمے کرائے، ان کو پڑھ کر خود مسلمانوں نے بھی فلسفہ میں تصنیفات و تالیفات شروع کیں، لیکن یہ گروہ بھی وہی محدود گروہ تھا جو دربار خلافت سے تعلق رکھتا تھا، عوام اور مذہبی فرقہ کو فلسفہ سے کسی قسم کی دلچسپی نہ تھی، چار سو برس کے بعد امام غزالی نے فلسفہ اور منطق کو نصاب تعلیم میں داخل کیا اور اس وقت سے یہ فن عام طور پر رواج پا گیا، لیکن امام غزالی نے فلسفہ سے جو کچھ واقفیت حاصل کی تھی وہ صرف بوعلی سینا اور فارابی کی کتابوں سے کی تھی، چنانچہ ابن رشد نے تہافت الہتافہ میں جا بجا تصریح کی ہے، اور خود امام غزالی کی تصنیفات اس کی شاہد ہیں،

مسلمانوں میں ابتدا ہی سے دو گروہ پیدا ہو گئے تھے، ایک جو صرف فلسفہ ارسطو کا مقلد تھا، دوسرا جو اور حکماء کا مقلد تھا، یا بجائے خود اپنا خاص فلسفہ رکھتا تھا، فارابی اور بوعلی سینا پہلے گروہ میں داخل تھے، ان دونوں کو ارسطو کے ساتھ یہ خوش اعتقادی تھی، کہ کہ بوعلی سینا نے ایک موقع پر منطق الشفاء میں لکھا ہے کہ ارسطو کو اتنا زمانہ ہوا لیکن آج تک

یہ منطقی ترقی کا قیوم اور حقیقی پیش نظر ہے

اس کے ان مسائل اور تحقیقات پر کچھ اضافہ نہ ہو سکا،

ابونصر فارابی نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ثابت کیا ہے کہ فلاطون اور ارسطو کے جو مسائل بظاہر آپس میں مخالف معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت مخالف نہیں، اس رسالہ کا نام الجمع بین الرائین ہے، اور یورپ میں چھپ گیا ہے، اس میں وہ ایک موقع پر فلاطون اور ارسطو کی نسبت لکھتا ہے۔

وكان هذا ان الحكماء مبدعاً
للفلسفة ومنیشان لا وایلها و
اصولها + وعلیهما المعول
فی قلیلها وکثیرها،
یہی دونوں حکیم ہیں جو فلسفہ کے موجد اور
اس کے اصول و قواعد کے بانی ہیں، اور فلسفہ
کے قلیل و کثیر کے متعلق صرف انہی پر اعتماد
کیا جاسکتا ہے،

چونکہ فلسفہ کی تصنیفات ابتداء میں عام طور پر متداول نہ تھیں اور نہ ہو سکتی تھیں اسلئے
وہ صرف خاص خاص کتب خانوں تک محدود رہیں، اس قسم کا سب سے بڑا کتب خانہ دولت
سامانیہ کے پاس تھا، بوعلی سینا اسی کتب خانہ کا خوشہ چین تھا، یہ کتب خانہ بوعلی سینا ہی کے زمانہ
میں جل گیا، اور تمام فلسفہ کی اعلیٰ تصنیفات برباد ہو گئیں، اس کتب خانہ کی بربادی کے بعد بوعلی
نے فلسفہ کی ہر شاخ پر نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں، ان تصنیفات کی مقبولیت کے
مختلف اسباب جمع ہو گئے اولاً تو قدما کی تصنیفات قریباً معدوم ہو گئی تھیں، ثانیاً بوعلی سینا
مستعد و سلطنتوں میں وزارت کے عہدہ پر ممتاز رہا، ان باتوں کے علاوہ یوں بھی یہ تصنیفات
اپنے انداز میں بلند پایہ تھیں، غرض بوعلی سینا کے بعد یہی تصنیفات تمام عالم میں پھیل گئیں، امام
غزالی نے جب فلسفہ کی طرف توجہ کی، تو یہی سرمایہ ان کے ہاتھ آ سکا اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا،
کہ امام موصوف نے جب فلسفہ کو نصاب تعلیم میں داخل کیا تو یہ وہی فلسفہ تھا جو بوعلی سینا نے مرتب

کیا تھا، یہاں تک کہ ارسطو کے مطالب کے سمجھنے میں بوعلی نے جہاں جہاں غلطیاں کی تھیں وہ بھی بعینہ قائم رہ گئیں، اخیر میں ابن رشد نے ان غلطیوں سے پر وہ اٹھانا چاہا لیکن ابن رشد کی آواز، اب اس نقار خانہ میں طوطی کی آواز تھی،

غرض تمام اسلامی حلقہ ہائے درس میں یہی فلسفہ پھیل گیا، امام رازی نے اس فلسفہ پر بڑے زور شور سے حملہ کیا، ابن ان کے انتقال کے بعد محقق طوسی نے اسی زور و قوت سے اس فلسفہ کی حمایت کی، محقق موصوف نے تاتاریوں کے ذریعہ سے بغداد کو تباہ کر دیا، بغداد ہی صرف ایک ایسی جگہ تھی جہاں ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ فلسفہ کی اور شاخوں کے ذخیرے بھی مل سکتے تھے، اس لئے اس کی تباہی کے ساتھ یہ سب سامان بھی برباد ہوا اور جو کچھ رہ گیا وہ وہی ارسطو کے خیالات تھے جو بوعلی سینا کے ذریعہ سے تمام ملک میں پھیل گئے تھے، اب فلسفہ کی تعلیم کی جو شاخیں قائم ہوئیں وہ محقق طوسی کے واسطے سے ہوئیں محقق طوسی کے دو شاگرد قطب الدین شیرازی اور رازی نہایت نامور ہوئے اور انہی کی تصنیفات ملک میں پھیلیں محقق طوسی خود ہلاکو کے دربار میں وزارت کے عہدہ پر ممتاز تھے، اور ان کے شاگرد قطب الدین شیرازی بھی دربار سے خاص تعلق رکھتے تھے، اس بنا پر ان کی تصنیفات کا رواج پانا ایک لازمی امر تھا، علامہ سید شریفین جن سے زمانہ مابعد میں تعلیم و تعلم کا سلسلہ پھیلا، قطب الدین رازی کے شاگرد تھے، غرض جو سلسلہ فلسفہ کے تعلم و تعلیم کا آج قائم ہے، وہی ارسطو کا فلسفہ ہے، جو بوعلی سینا کے ذریعہ سے اشاعت پذیر ہوا،

اسپین میں چھٹی صدی کے اخیر میں فلسفہ کو رواج ہوا، لیکن یہ وہ وقت تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کے سوا باقی تمام فلسفہ کی شاخیں ناپید ہو چکی تھیں، یہ تو فلسفہ کی حالت تھی، علم کلام جو آج موجود ہے، امام غزالی اور امام رازی کی

آواز بازگشت ہے، لیکن ان دونوں بزرگوں نے علم کلام میں جس فلسفہ کو مخاطب بنایا تھا وہی ارسطو کا فلسفہ تھا،

اس بنا پر پانچویں صدی سے آج تک فلسفہ کے جو مسائل قبول یا رد کی حیثیت سے علمی دائرہ میں پھیلے ہوئے ہیں وہ صرف فلسفہ ارسطو کے مسائل ہیں۔

یورپ نے فلسفہ کی تعلیم جو مسلمانوں سے حاصل کی وہ اسپین کی درس گاہوں سے کی، حکیم پیشوا اور امام ابن رشد اور ابن طفیل وغیرہ تھے جو خاص فلسفہ ارسطو کے مقلد تھے، اس بنا پر یورپ نے مسلمانوں کی جن فلسفیانہ تصنیفات و تالیفات پر دسترس حاصل کی وہ ارسطو ہی کا فلسفہ تھا، اس صورت میں یورپ کا یہ کہنا کہ مسلمانوں نے ارسطو کے فلسفہ پر کچھ اضافہ نہیں کیا حالات موجودہ کے لحاظ سے بجا نہیں لیکن یہ واقعات اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتے کہ مسلمانوں نے صرف ارسطو کا فلسفہ سیکھا، اور اس پر کچھ اضافہ نہیں کیا،

آج تمام دنیا میں اشاعرہ کا علم کلام پھیلا ہوا ہے لیکن کیا اس بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں میں اشاعرہ کے سوا اور کوئی علم کلام نہ تھا، معتزلہ کا علم کلام جو چار سو برس تک بڑے زور شور سے جاری رہا، اور جس کی ہزاروں تصنیفات کے نام کشف الظنون وغیرہ میں ملتے ہیں، اس کے وجود سے کس کو انکار ہو سکتا ہے،

آج فن بلاغت کی جس قدر کتابیں موجود ہیں، ان کو پڑھ کر ہر شخص فیصلہ کرے گا، کہ مسلمانوں کے علم بلاغت کا سرمایہ اسی قدر ہے، لیکن کیا قدما کی تصنیفات سے انکار ہو سکتا ہے اور کیا دلائل الاعجاز و اسرار البلاغۃ کے دیکھنے کے بعد جو آج کل اتفاق سے گمنامی کے گوشہ سے باہر نکل آئیں کوئی شبہ کر سکتا ہے، کہ موجودہ فن بلاغت کی کتابیں قدما کی تصنیفات کے آگے بالکل پیچ ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں میں ابتدا ہی سے ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو کے فلسفہ کا مخالفت تھا، یہ گروہ ابتدا میں گمنام سا رہا لیکن چوتھی صدی سے اُس نے ترقی حاصل کی اور پھر وزیر و زور و پکڑتا گیا یہاں تک کہ بالکل ایک جداگانہ شاخ قائم ہو گئی، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سب سے پہلے یحییٰ نخوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی، یحییٰ نخوی، اسکندریہ کا بطریق تھا، اور اس نے حضرت عمر کا زمانہ پایا تھا، طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ عمرو بن العاصؓ نے جب اسکندریہ فتح کیا تو وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور وہ اس کے ساتھ بہت عزت و احترام سے پیش آئے، شہر زوری نے تاریخ الحکماء میں جس کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے لکھا ہے کہ ”وہ مدت تک زندہ رہا، یہاں تک کہ امیر معاویہ کے پوتے خالد بن یزید نے اُس سے طب کی تحصیل کی، شہر زوری نے یہ بھی لکھا ہے کہ ارسطو کے رد لکھنے کا سبب یہ ہوا کہ یحییٰ نے جب فلسفہ میں بہت سی کتابیں لکھیں، تو متعصب عیسائی اس سے سخت ناراض ہو گئے، اور اس کو ضرر پہنچانا چاہا، ان کے خوش کرنے کے لئے اس نے ارسطو اور افلاطن کا رد لکھا جس کے صلہ میں عیسائیوں نے اس کو دس ہزار اشرفیاں نذر کیں“ واقعہ کا یہ شانِ نزول صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن اس قدر یقینی ہے کہ یحییٰ نے ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی، چنانچہ طبقات الاطباء اور فہرست ابن النجاشی دونوں کتابوں میں اس رد کا ذکر ہے، فہرست میں یہ بھی تصریح ہے کہ یہ کتاب چھ مقالوں میں ہے، شہر زوری نے ایک عجیب بات یہ بھی لکھی ہے کہ امام غزالی کی کتاب تنہافہ الفلاسفہ اسی کتاب سے ماخوذ ہے، چنانچہ شہر زوری کے الفاظ یہ ہیں یحییٰ النخوی الدلیلی الملقب بالبطریق، کان من القدماء نصراً لنبیائہ فیلسوفاً وقال ابو علی (ای ابن سینا) فی حقہ هو المموی علی المضادی لانه صنف کتباد فیہا علی افلاطن و ارسطو حین

ہمت النصاری بقتلہ واکثر ما اوردہ الغزالی فی الہاتف من تلک الکتاب یحییٰ
 اگرچہ مسلمان نہ تھا، لیکن چونکہ اسلام کے دور میں تھا، اور اس کی تصنیفات نہایت کثرت سے
 مسلمانوں میں متداول ہوئیں، مصنفین اسلام نے اس کو حکماء اسلام میں شمار کیا، جو جس طرح
 حنین بن اسحق اور ثابت بن قرہ حکماء اسلام میں شمار کئے جاتے ہیں، چنانچہ شہر زوری نے
 تاریخ الحکماء اور شہرستانی نے کتاب الملل والنحل میں اسی حیثیت سے اس کا تذکرہ کیا ہے،
 یہ بھی کے بعد نظام معزلی نے جو مامون الرشید کا معاصر تھا، ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی،
 ملل و نحل احمد بن یحییٰ زیدی میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ جعفر برکی نے نظام کے سامنے ارسطو کا ذکر
 کیا، نظام نے کہا کہ میں نے اس کی کتاب کا رد لکھا ہے جعفر نے کہا، تم تو اس کی کتاب اچھی
 طرح پڑھ بھی نہیں سکتے، رد کیا کر دو گے، نظام نے ارسطو کی کتاب زبانی پڑھنی شروع کی، اور
 ساتھ ساتھ اس کے مسائل کو رد کرتا گیا، جعفر متعجب ہو کر رہ گیا،

اسی زمانہ کے قریب ابو علی جہانی نے ارسطو کی کتاب کون و فساد کا رد لکھا، ابو علی
 جہانی مشہور معتزلی گذرا ہے، اس کا پورا نام محمد بن عبد الوہاب ہے، ابن خلکان وغیرہ میں
 اس کا مفصل حال مذکور ہے، ملل و نحل احمد بن یحییٰ زیدی میں لکھا ہے کہ اس کی تصنیفات کے
 ایک لاکھ پچاس ہزار ورق ہیں، ۳۳۰ میں وفات پائی،

تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نو بجتی نے جو بہت بڑا فلسفہ داں اور مکمل تھا اور جس کے
 اہتمام اور نگرانی میں ثابت بن قرہ وغیرہ یونانی کتابوں کا ترجمہ کیا کرتے تھے، کتاب الارار

۱۵ یہ عجیب بات ہے کہ شہر زوری نے اسی بھی کا ترجمہ دو موقعوں پر لکھا ہے، ایک جگہ اس کو اسکذرانی
 اور دوسری جگہ دیلی کہا ہے، اس کی عبارت سے بتا دہوتا ہے کہ یہ دو مختلف شخص تھے، مگر ذرا غور کرنے سے
 معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی شخص ہیں، شہر زوری کو دھوکا ہوا ہے، اسے کتاب الفہرست ابن النذیم،

والدیانات لکھی، اس میں اس نے ارسطو کی منطق کے مہمات مسائل کا رد لکھا، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ
الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں،

انی رايت هذا الفصل اولاً فی کلام النوبختی فانہ بعد ان ذکر طریقہ ارسطو
فی المنطق قال وقد اعترض قوم من متکلمی اهل الاسلام علی ادعاء المنطق هذا
اس عبارت سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اعتراضات خود حسن نوبختی کے ایجادات
نہیں بلکہ اس نے متکلمین سے اخذ کئے ہیں، حسن نوبختی کے اس کتاب کا کچھ حصہ ابن تیمیہ نے
نقل بھی کیا ہے، اور آگے چل کر ہم اس سے فائدہ اٹھائیں گے، نوبختی کے بعد ابو بکر باقلانی نے
جو امام غزالی کے استاد استاد تھے، دقاق کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد
لکھا، اور یہ ثابت کیا کہ یونانیوں کی منطق سے اہل عرب کی منطق کو ترجیح ہے، چنانچہ ابن تیمیہ
الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں،

وکذا الک القاضی ابو بکر بن	اسی طرح قاضی ابو بکر بن طیب نے
الطیب فی کتاب الدقاق الذی	کتاب الدقاق لکھی جس میں اہل فلسفہ
رد فیہ علی الفلاسفۃ والمنجمین	و نجوم کا رد لکھا اور متکلمین عرب کی منطق کو
ورجح فیہ منطق المتکلمین	یونانیوں کی منطق پر ترجیح ثابت کیا
من العرب علی منطق الیونان	

علامہ شہرستانی (محمد بن عبد الکریم، المتولد ۴۷۵ھ جو مشہور متکلم گذرے ہیں اور جن کی
کتاب الملل النحل کا ترجمہ فرنج زبان میں مع اصل کے چھپا گیا ہے، انھوں نے برقلس اور ارسطو
کے رد میں ایک کتاب لکھی، چنانچہ مل وکل میں جہاں برقلس کا ذکر کیا ہے خود لکھتے ہیں،
وقد افردت لها کتاباً واددت اور میں نے اس پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے

فیہ شبہات ارسطوطالیس وھذا جس میں ارسطو کے شبہات، اور ابن سینا
تقریرات ابی علی بن سینا و نقضتھا علی کی تقریریں نقل کی ہیں، اور قواعد منطقی
قوانین منطقیۃ، کے موافق ان کا نقض کیا ہے،

چھٹی صدی میں یہ مذاق عام ہو گیا، اور فلسفہ یونان کی مخالفت میں نہایت کثرت
لوگوں نے کتابیں لکھیں، ان لوگوں میں تین شخص نہایت نامور ہوئے، ابو البرکات بغدادی
شیخ الاشراق امام رازی،

ابو البرکات کا نام ہبۃ اللہ بن علی اور لقب اوحد الزماں ہے، خلیفہ مستبصر باقد کے
دربار میں ملازم تھا، ابن ابی اصیبتہ نے طبقات الاطباء میں اس کا مفصل حال لکھا ہے، فلسفہ میں
اس کی کتاب جس کا نام المعبر ہے، نہایت معرکہ کی اور مشہور کتاب ہے جس میں بازنغہ میں خلا
کی بحث میں اس کا ذکر آیا ہے،

اس کتاب میں اس نے اکثر مسائل میں ارسطو کے خیالات کو غلط ثابت کیا، علامہ ابن تیمیہ
لکھتے ہیں و ابو البرکات و امثالہ قدر دوا علی ارسطو ما شاء اللہ، علم کے مسئلہ پر جو کچھ
ارسطو نے لکھا تھا، ابو البرکات نے اس کے رد میں ایک خاص رسالہ لکھا جو چنانچہ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں

ولھذا الما نقض ابو البرکات اسی لئے جب ابو البرکات کو ارسطو
لفساد قول ارسطو افراد مقالۃ کی رائے کی غلطی معلوم ہوئی تو علم کے
فی العلم و تکلم علی بعض مآقا بعض مسائل کے متعلق اس نے ایک رسالہ
فی المعتبر و انتصف منه بعض لکھا جس میں ارسطو سے انتقام لیا،

شیخ شہاب الدین مقبول المتوفی ۷۵۶ھ نے فلسفہ میں اپنا خاص طریقہ قائم کیا اور
اس کا نام فلسفہ اشراق رکھا، چنانچہ اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں خاص اسی فلسفہ کے مسائل

بیان کئے ہیں اور ساتھ ساتھ ارسطو وغیرہ کے مسائل کو بھی رد کرتے گئے ہیں،
 شیخ الاشراق نے اپنی اور تصنیفات میں بھی ارسطو اور مشائین کی مخالفت کی ہے۔ چنانچہ
 شہزوری تاریخ الحکما میں لکھتے ہیں،

لا سیما فی الكتاب المعروف	خصوصاً مشارع اور مطارحات میں تمام
بالمشارع والمطارحات فانہ	قد مارا اور متاخرین کے مباحث کا استقصا
استوفی فیہ بحوث المتقدمین	کیا ہے اور حکماء مشائین کے اصول
والمتاخرین ونقض فیہ اصول	توڑ دیئے ہیں،
مذہب المشائین،	

امام رازی نے فلسفہ کے ساتھ جو سلوک کیا، اور جس طرح اس کی دھجیاں اڑا دیں وہ
 مشہور عام ہے، اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں،

اخیر میں علامہ ابن تیمیہ نے فلسفہ کی رہی سہی عزت خاک میں ملا دی، فلسفہ اور منطق
 کے رد میں متعدد ضخیم کتابیں لکھیں منطق کا رد جو کئی سو صفحوں میں لکھا، ہمارے پاس موجود ہے، علامہ
 موصوف کے نزدیک ارسطو کے فلسفہ کی جو وقعت ہے وہ ان کی عبارت ذیل سے معلوم ہوگی

و نحن لا نأذعهم ان كثيرا مما	ہم کو اس میں نزاع نہیں ہے کہ مشکلیں
یتکلمہ المتکلمون باطل لکن	کے اکثر اقوال لغوی ہیں، لیکن اگر انصاف
اذ اتکلم بالانصاف والعدل	اور حقانیت سے کام لیا جائے اولہ
ونظر فی کلام معلّمہ الاول	معلم اول ارسطو کے کلام کا ان مشکلیں
ارسطو وامثاله فی الالہیات	سے مقابلہ کیا جائے جو مسلمانوں کے نزدیک
وفی کلام من ہم عند المسلمین	بدترین مشکلیں ہیں، مثلاً معتزلہ و جہمیہ،

من شرطو ائف المتکلمین کا۔
 والمعتزلة مثلاً وجدین ما
 یقولہ ہولاء المتفلسفۃ وین
 ما یقولہ ہولاء + من الفروق
 الی بیان فرط جہل اولئک بالنسبة
 الی ہولاء۔ وھذا کلام ارسطو،
 موجود و کلام ہولاء موجود ++ و
 ارسطو اکثر ما یدنی الامور الی
 علی مقدمات سوفسطائیۃ فی
 غایت الفساد و کولان ھذا لیس
 موضع ذکرہ لذلک کلامی فی

توصاف معلوم ہو جائیگا کہ ارسطو وغیرہ
 ان متکلمین کی بہ نسبت بہت زیادہ جاہل
 ہیں، آج ارسطو اور متکلمین دونوں کا
 کلام موجود ہے، ارسطو کا یہ حال ہے
 کہ آئیات میں اپنے کلام کی بنیاد ان
 مقدمات پر قائم کرتا ہے، جو بالکل نحو
 اور ظاہر فریب ہیں، اگر خلافِ موقع نہ
 ہوتا تو میں ارسطو کی وہ عبارتیں بعینہ
 نقل کرتا جو اس نے کتاب اللام میں لکھی ہیں،
 جو اس کی سب سے آخری اور انتہائی
 تصنیف ہے،

ایک عجیب حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بوعلی سینا جو ارسطو کا سب سے بڑا مقلد سمجھا جاتا ہے
 اس نے خود منطق الشفا کے دیباچہ میں لکھا ہے۔

ولی کتاب غیر ھذین الکتابین
 (یعنی شفاء و کتاب النواحق)
 اور دت فیہ الفلسفۃ علی ما
 بالطبیعہ و علی ما یوجبہ الراۃ
 الصریح الذی لا یراعی فیہ
 جانب الشرکاء فی الصناعۃ ++

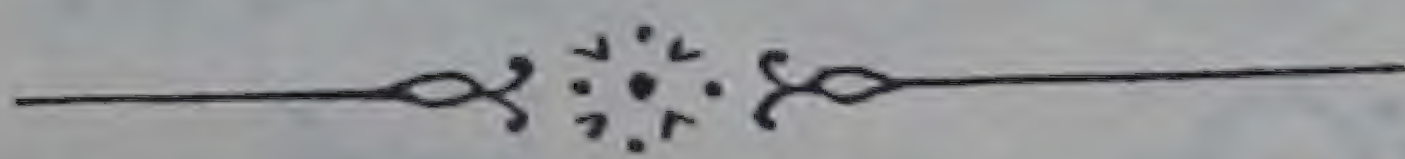
اور ان دونوں کتابوں دشفاء اور نواحق
 کے سوا، میری ایک اور تصنیف ہے جس میں
 میں نے فلسفہ کو اصلی حقیقت کے موافق لکھا
 ہے اور اس خالص رائے کے اقتضا کے
 موافق لکھا ہے، جس میں شرکاء فن کی
 رو رعایت ملحوظ نہیں رکھی جاتی، یہ وہ

وہو کتابی فی الفلسفۃ الشارحۃ
 کتاب ہر جس میں میں نے مشرقی فلسفہ کو
 ومن اراد الحق اللذی لا یجتمہ
 لکھا ہو تو جو شخص بالکل خالص سچائی کا طالب
 فیہ فعلیہ بطلب ذلک الکتاب
 ہو اس کو یہ کتاب تلاش کرنا چاہئے،

شیخ نے اسی موقع پر یہ بھی تصریح کی ہو کہ شفا میں میں نے جو کچھ لکھا ہو وہ ارسطو کا فلسفہ ہی
 افسوس ہے کہ شیخ کی یہ کتاب (فلسفہ مشرقیہ) جس میں اس نے اپنا خاص
 فلسفہ لکھا ہے، آج ناپید ہے، شہر زوری نے تالیف اسکا میں لکھا ہے، کہ اس کتاب کا نسخہ
 سلطان مسعود (پسر سلطان محمود) کے کتب خانہ میں تھا، لیکن ایک لڑائی میں برباد ہو گیا
 ان واقعات کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کی تقلید کے سوا
 اور کچھ نہیں کیا،

مسلمانوں نے فلسفہ کے متعلق خود جو کام کیا، اس کو ہم اس مضمون کے آئندہ نمبروں
 میں تفصیل سے لکھیں گے،

(الندوہ ج ۱ نمبر ۲)



۱۔ افسوس ہے کہ یہ سلسلہ ناتمام رہا اور منطق اجرام فلکی دو نمبروں سے آگے نہ بڑھ سکا، ”س“

فلسفہ یونان اور اسلام

یونانی منطق کی غلطیاں

اس امر کی نسبت اتفاق عام ہے کہ سب سے پہلے اس فن (منطق) کی تدوین ارسطو نے کی اور اسی بنا پر وہ اس فن کا موجد شمار کیا جاتا ہے، یہ امر بھی عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ ارسطو نے منطق کے جو قواعد مقرر کر دیئے آج تک ان میں نہ کوئی غلطی ثابت ہوئی نہ ان پر کچھ اضافہ ہو سکا، البتہ یورپ کا یہ دعویٰ ہے کہ سبکین نے منطق کی ایک نئی شاخ ایجاد کی جو منطق عملی یا استقرائی کے لقب سے ملقب ہے، ہم اس مسئلہ پر کہ منطق حقیقت منطق کی کوئی نئی شاخ ہے یا نہیں؟ آئندہ بحث کریں گے، اس موقع پر صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس شاخ کو چھوڑ کر یورپ کو بھی تسلیم ہے کہ ارسطو کی منطق پر آج تک نہ اضافہ ہو سکا نہ اصلاح و ترمیم، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حکماء اسلام نے اس فن میں نہ صرف اصلاح و ترمیم کی، بلکہ بہت سے مسائل کی غلطیاں ثابت کیں،

اصل مقصود کے بیان کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ارسطو کی منطق کے کیا اجزاء تھے، اور ان کی کیا ترتیب تھی، ارسطو نے منطق کو آٹھ حصوں میں تقسیم کیا تھا جن کی تفصیل ذیل میں ہے،

قاطیغوریاس (کیٹگری)

باری میناس

انالوطیقا اول (انالیٹیک)

انالوطیقا ثانی

سوقسطیقا

طوبیقا (ڈاپک)

ریطوریقا (رٹارک)

بوطیقا (پوٹری)

مقولات عشر یعنی کم کیفیت وغیرہ،

اس میں مباحث ذیل شامل تھے، کلمہ فعل حرف، کلی، متواطی

مشکک، قضیہ، حلیہ، شرطیہ، جہات، قضایا، تناقض، عکس،

اس میں قیاس، استقرار، تمثیل سے بحث ہے،

اس میں قضایا کے اقسام یعنی مشہورات، متواترات وغیرہ

سے بحث ہے،

یعنی منالطہ،

یعنی فن جدل،

خطابت، یعنی وعظ، لیکچر، اسپچ وغیرہ کے اصول اور قواعد

یعنی شاعری،

ان کتابوں میں سے قاطیغوریاس، اصل یونانی زبان میں عربی ترجمہ کے ساتھ یورپ

میں چھپ گئی ہے، اور باری میناس اور انالوطیقا کا ترجمہ جو ابن رشد نے مرتب کیا ہمارے

نظر سے گزر چکا ہے، منطیقات شفا میں منطق کے یہ آٹھوں حصے اسی ترتیب سے شیخ نے لکھے ہیں،

جس طرح ارسطو نے لکھے تھے، فرفورس مصری نے دیافیریس، کلیات خمس کے مباحث اضافہ

کئے جس کا نام ایسا غوجی ہے، حکماء اسلام نے جو کچھ ترمیم و اضافہ کیا اسکی تفصیل حسب ذیل ہے،

(۱) خطابت - شاعری اور جدل، درحقیقت منطق کے اجزاء نہ تھے، اس لئے یہ تینوں

مباحث منطق سے خارج کر دیئے، ابن سینا نے چونکہ منطق الشفاریں بالکل ارسطو کی تقلید کی

ہے اس لئے یہ اجزاء اس میں نہایت تفصیل سے موجود ہیں، لیکن خود شیخ نے عیون الحکمت میں

خطابت اور شعر کو یا بالکل اڑا دیا ہے، متاخرین نے یہ مباحث سرے سے ترک کر دیئے

اس موقع پر افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگرچہ فن منطق میں ان چیزوں کا ذکر درحقیقت دخل و مقولات تھا، لیکن ان کے نکال دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ سرے سے یہ لطیف مباحث فنا ہو گئے، اسلامی ہزاروں لاکھوں تصنیفات میں ایک کتاب بھی نہیں جس میں شاعری اور خطابت کی حقیقت و ماہیت پر فلسفیانہ بحث کی گئی ہو، فلسفہ دانوں نے ان مباحث سے بالکل ہاتھ اٹھالیا، اہل ادب نے البتہ اس پر توجہ کی لیکن وہ فلسفیانہ نکات کہاں سے پیدا کر سکتے تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ کتب ادبیہ مثلاً کتاب العمدۃ وغیرہ میں ان مسائل کے متعلق کچھ بحثیں ہیں، لیکن وہ بالکل عامیانہ ہیں،

(۳) مقولاتِ عشر کو بھی درحقیقت منطق سے کوئی تعلق نہ تھا، چنانچہ حکماء اسلام نے اس کو بھی منطق سے خارج کر دیا، امام رازی نے عیون الحکمۃ کی جو شرح لکھی اور جس کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، اس میں مقولاتِ عشر کے ذکر میں لکھتے ہیں،

اعلم ان الحق ان هذا الباب حق یہ ہے کہ اس باب (مقولات عشر)

لا تعلق له بالمنطق البتہ کونطق سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ الہیات و انما هو احد ابواب العلم کے ابواب میں داخل ہے،

(۴) عکس نقیض کی بحث ارسطو کی منطق میں بالکل نہ تھی، علماء اسلام نے اضافہ کی،

(۵) ارسطو نے قیاس کے جس قدر احکام لکھے سب جمیلیات سے متعلق تھے، شرطیات

سے مطلقاً اس نے تعرض نہیں کیا یہ بحث بوعلی سینا کی ایجادات سے ہے، امام رازی شرح عیون الحکمۃ میں لکھتے ہیں،

فان المعلم الاول ما تكلم في معلّم اول نے قیاسات شرطیہ سے بحث نہیں کی اور انکی کچھ

هذه القياسات الشرطية وقت نہیں کی اور شیخ بوعلی سینا کا یہ خیال ہے کہ ارسطو

وما اقام لها وزناً والشيخ زعم خاص شریات کے بیان میں ایک کتاب

ان المعلم الاول كان اخرها لکھی تھی لیکن وہ ضائع ہو گئی، اور عربی میں کتاباً الا انه ضاع وما نقل الى اس کا ترجمہ نہیں ہوا شیخ کا یہ بھی خیال ہو کہ العربیۃ ثم زعم الشيخ انه شریات کے مباحث خاص اس کی ایجاد ہیں

(۵) سب سے بڑا تغیر جو حکماء اسلام نے منطق میں کیا، اور جسکی وجہ سے اس فن کی گویا صورت

بدل گئی یہ تھی، کہ منطق کے دو جدا گانہ حصے قرار دیئے، تصورات و تصدیقات، اس زمانہ سے پہلے تصورات کوئی جدا گانہ قسم نہ تھی، معرفت اور حد کے مباحث کو ارسطو نے برہان کے

ذیل میں اس تقریب سے لکھا تھا کہ برہان کا صحیح ہونا مقدمات کی صحت پر موقوف ہے اور مقدمات کی صحت موضوع و محمول کی حقیقت اور حد کے سمجھنے پر موقوف ہے، مثلاً جب ہم یہ دعویٰ

کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے، اور اس پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ عالم متغیر ہے، اور جو متغیر ہے

حادث ہے، تو ان مقدمات کی صحت اس پر موقوف ہے کہ عالم کی حد اور حقیقت معلوم

کی جائے، تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر اس کی ذاتیات یا خواص میں ہے، اسی طرح تغیر کی حقیقت

کا دریافت کرنا ضرور ہے، تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر کے لئے حدوث ضروری ہے،

اس تعلق سے ارسطو نے اس پر بحث کی کہ حد اور معرفت کس کو کہتے ہیں، وہ کیوں کر

بنتا ہے، کن چیزوں سے مرکب ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے معرفت کی بحث کو اس نے

تصدیقات ہی کے متعلقات میں قرار دیا،

حکماء اسلام کے نزدیک یہ خلط بحث تھا، ان کا خیال یہ تھا کہ جب یہ مسلم ہے کہ علم

کی دو قسمیں ہیں، تصویری یعنی کسی چیز کا سادہ ادراک، اور تصدیقی یعنی کسی چیز کا مرکب ادراک، یہ

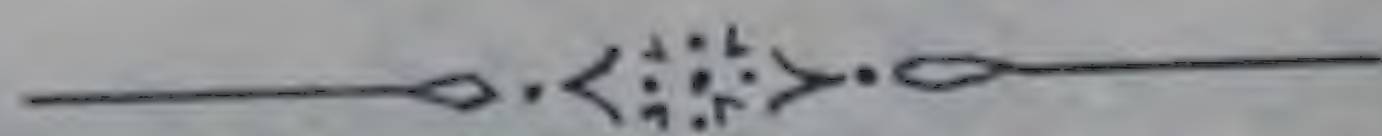
بھی مسلم ہے کہ دونوں کے حاصل ہونے کے مختلف طریقے ہیں، تصور، تصورات سے حاصل

ہوتا ہے اور تصدیق، تصدیقات سے تو ضرور ہے، کہ منطق کے دو حصے قرار دیئے جائیں، ایک تصورات جس میں تصورات کا طریقہ ادراک بیان کیا جائے، دوسرا تصدیقات جس میں تصدیقات کے طریقہ ادراک سے بحث کی جائے تصورات کے مسائل کو جب مستقل اور علیحدہ کر لیا گیا، تو اس کے متعلق نہایت مفصل اور دقیق مباحث پیدا ہو گئے، چنانچہ آج مروجہ منطق میں زیادہ مہم بالمشان حصہ تصورات ہی کا خیال کیا جاتا ہے،

حکماء اسلام نے اگرچہ اور بھی بہت سے تغیرات کئے لیکن مہمات یہی تھیں، اس لئے ہم انہی کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں،

یہ فقط تغیرات اور اضافہ و اصلاحات کا بیان تھا، اس مضمون کے آئندہ حصہ میں ہم بتائیں گے کہ حکماء اسلام نے منطق یونانی پر کیا کیا اعتراضات کئے اور ان مسائل کو جو آج تک تمام دنیا میں مسلم چلے آتے ہیں کس طرح غلط یا غیر ضروری ثابت کیا،

(المذودہ جلد ۱ نمبر ۲)



فلسفہ نوان او اسلام

دونوں منطق کی غلطیاں

اہل منطق نے ادراک معلومات کے دو مختلف طریقے قرار دیے ہیں، معروف و تجہ او اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور چونکہ یہ دونوں دو مختلف قسم کے علم ہیں، اس لئے ان کے ادراک کے طریقے بھی مختلف ہیں جن کا نام معروف و تجہ ہیں لیکن غور کرنا چاہئے کہ جس چیز کو ہم معروف کہتے ہیں، وہ تصور ہے یا تصدیق، اس سوال کے جواب دینے سے پہلے ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ معروف کیونکر حاصل ہوتا ہے یعنی کسی شے کی حقیقت ہم کیونکر معلوم کرتے ہیں، اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہم اس بات کا پتہ لگاتے ہیں کہ اس شے میں کیا کیا چیزیں پائی جاتی ہیں، پھر یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں کیا کیا چیزیں ایسی ہیں جو اور اشیاء میں بھی مشترک ہیں، اور کیا چیزیں ہیں، جو اسی شے کے ساتھ خاص ہیں، پھر یہ دیکھتے ہیں کہ یہ چیزیں اس شے کی ذات میں داخل ہیں، یا اس کے خارجی اوصاف ہیں،

اس طرح اقسام ذیل پیدا ہوتے ہیں :

ذاتی یعنی وہ چیزیں جو کسی شے کی اصل حقیقت میں داخل ہیں،

عرضی جو خارج ہیں،

فصل یعنی وہ ذاتی جو اس شے کے ساتھ خاص ہے،

جس میں یعنی وہ ذاتی جو اور چیزوں میں بھی مشترک ہے،

عرض عام یعنی وہ عرضی جو اوروں میں بھی مشترک ہو،

خاصہ یعنی وہ عرضی جو اسی شے کے ساتھ خاص ہو،

جب اس طرح ایک شے کے تمام ذاتیات اور عرضیات معلوم ہو جاتے ہیں تو

ہم ان کو ترکیب دیتے ہیں، اور یہی مرکب اس شے کا معرف ہوتا ہے،

اب غور کرو کہ معرف کے حاصل کرنے میں کن مقدمات سے کام لینا پڑتا ہے اس کی

تفصیل یہ ہے،

۱۔ اس شے میں فلاں فلاں چیزیں پائی جاتی ہیں،

۲۔ فلاں فلاں چیزیں اس شے کی ذاتی ہیں، اور فلاں عرضی،

۳۔ ذاتیات میں فلاں چیزیں فصل ہیں، اور فلاں خاصہ اور فلاں عرض عام، یہ

تمام مقدمات، قضایا اور تصدیقات ہیں، اس لئے معرف دراصل تصدیقات سے حاصل

ہوتا ہے، نہ تصورات سے،

شاید یہ کہا جائے کہ معرف کو حاصل تصدیقات سے ہوتا ہے، لیکن خود تصور ہے مگر

یہ صحیح نہیں، اولاً تو منطق کا یہ مسئلہ مسئلہ ہے کہ جو علم قضایا کے ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے

وہ تصدیق ہوتا ہے نہ تصور، اور یہ ثابت ہو چکا کہ معرف کا علم قضایا سے حاصل ہوتا ہے،

شاید یہ کہا جائے کہ معرف کو قضایا سے حاصل ہوتا ہے، اور گو وہ ابتدائی درجہ میں خود

بھی قضیہ اور تصدیق ہوتا ہے، لیکن ہم معرف اُس سادہ تصور کا نام رکھتے ہیں جو اس قضیہ کے

بعد حاصل ہوتا ہے، مثلاً جب ہم انسان کی حقیقت معلوم کرنی چاہتے ہیں تو ترتیب مقدمات

کے بعد ہم کہتے ہیں کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے، اس وقت تک یہ ایک جملہ اور
 قضیہ ہے لیکن اس کے بعد جس طرح ہم انسان کا سادہ تصور کر سکتے ہیں، اسی طرح حیوان
 ناطق کا بھی سادہ تصور ہوتا ہے اور اسی کا نام معرف ہے لیکن اگر اس بنا پر معرف کو تصو
 کہا جاسکتا ہے تو حجتہ اور تصدیق کو بھی تصور کرنا چاہئے، کیونکہ مثلاً جب مقدمات کی ترتیب
 کے بعد ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ عالم حادث ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ گو اس وقت تک یہ قضیہ
 ہے لیکن اس کے بعد یہ قضیہ ایک سادہ تصور بنجاتا ہے یعنی حدوث عالم کا تصور، اس وقت
 ہمارے ذہن میں حدوث عالم کا خیال قضیہ اور تصدیق کی حیثیت سے نہیں ہے، بلکہ جس طرح
 مرکبات اضافی کا تصور ہوتا ہے، اسی طرح حدوث عالم کا بھی تصور ہے،
 حقیقت یہ ہے کہ معرف کے ادراک میں اگر یہ حیثیت ملحوظ نہ ہو کہ وہ فلاں شے
 کی حقیقت اور حد ہے، تو وہ معرف نہیں بلکہ معرف ہے، اس بنا پر معرف کا ادراک جو
 ہم کو ہوتا ہے وہ تصدیق اور قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے، اوریوں اس کو تصور کی
 صورت میں لانا چاہیں تو ہر قضیہ بھی تصور کی صورت میں لایا جاسکتا ہے، مثلاً خدا ایک ہے،
 عالم حادث ہے، انسان ناطق ہے، ان سب قضایا کو اس صورت میں بیان کیا
 جاسکتا ہے کہ خدا کی وحدانیت، عالم کا حدوث، انسان کا نطق اس صورت میں یہ
 سب تصورات بنجائیں گے،

امام رازی کا جو یہ مذہب ہے کہ تصورات نظری نہیں ہوتے اس کی بھی یہی بنیاد
 ہے، کیونکہ نظر اور فکر کے لئے ضرور ہے، کہ مقدمات اور قضایا کی ترتیب سے کام لیا جائے
 اس صورت میں تصور تصور نہیں رہے گا بلکہ تصدیق بنجائے گا،

اس حیثیت کو چھوڑ کر ہم ایک اور حیثیت سے معرف کے مباحث پر نظر ڈالتے ہیں

معرف اور حد کے متعلق اہل منطق نے جو مکملہ آفرینیاں اوقات پسندیاں کی ہیں ان میں سے اکثر کوہ کنڈن دکاہ بر آوردن ہیں،

سرسری بات یہ ہے کہ بارہ سو برس سے آج تک معرف اور حد تمام کے لئے انسان و حیوانِ ناطق کے سوا کوئی مثال نہ پیدا ہو سکی، اس مثال پر کئی قرن گزر چکے، اور اسکے چھوڑنے کی جرات اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ دوسری کوئی مثال جس پر معرف کی تعریف صادق آنے کا پورا اطمینان ہو نصیب نہ ہوئی،

لیکن غور سے دیکھو یہ دو ہزار سالہ مثال بھی صحیح ہے یا نہیں؟ انسان کی حد تمام حیوانِ ناطق بتائی جاتی ہے، اور حیوان کو جنسِ قریب اور ناطق کو فصلِ قریب کہا جاتا ہے لیکن سوا یہ کہ ناطق کے کیا معنی ہیں؟ اہل منطق نے دریا بندہ معقولات سے اس کی تعبیر کی ہے، اب سوال یہ ہے کہ ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو ملائکہ اور عقولِ مجردہ میں بھی نطق پایا جاتا ہے، کیونکہ ان سے بڑھ کر دریا بندہ معقولات کون ہو سکتا ہو؟ اس صورت میں ناطق فصل نہیں بلکہ جنس ہوگا، کیونکہ جو ذاتی اوروں میں بھی مشترک ہو وہ جنس ہے نہ فصل، اور اگر ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہو تو اولاً تو معرف میں حیوان کا داخل کرنا بے فائدہ ہوگا دوسرے یہ کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہو کہ حیوانات میں ادراکِ معقولات نہیں، ادراکِ معقولات کے معنی جزئیات سے کلیات کا استنباط کرنا ہے، اور یہ قوت کم و بیش اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہے،

ان اعتراضات سے بچنے کے لئے قدامتِ منطقین نے ایک قید اور اضافہ کی تھی، یعنی مرنے والا ناطق اور چونکہ اُن کے نزدیک عقولِ مجردہ کو فنا نہیں اس لئے وہ اس تعریف میں داخل نہیں ہو سکتے، لیکن اس تعریف کی بنا پر قیامت میں جب آدمی دوبارہ پیدا ہوئے

تو وہ انسان نہ ہوں گے، کیونکہ اعتقاداتِ مسلمہ کے بموجب دوسری زندگی کے بعد پھر فنا نہیں، اصل غلطی جو اس باب میں اہل منطق نے کی ہے وہ معرفت کی قید میں جنسِ قریب اور فصل کا لازم کرنا ہے، متکلمین اسلام معرفت کے لئے اس قدر کافی سمجھتے تھے کہ ایک چیز کے وہ اوصاف بیان کئے جائیں جو الگ الگ گو اوروں میں بھی پائے جاتے ہوں، لیکن ان کا مجموعہ اس چیز کے سوا کسی اور چیز میں نہ پایا جائے، بخلاف اس کے اہل منطق کے نزدیک حتماً کے لئے حسبِ ذیل امور ضروری ہیں،

(۱)، ایک شے کے تمام ذاتیات ذکر کئے جائیں جو اس میں اور اوروں میں مشترک ہوں

(۲)، وہ ذاتی ذکر کیا جائے جو اس شے کے سوا، اور کسی چیز میں نہ پایا جاتا ہو،

اس میں پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ذاتی اور عرضی کی تمیز نہایت مشکل ہے، اور اس کو خود بول علیٰ سنیٰ

نے تسلیم کیا ہے، اور یہ ہے کہ مشکل نہیں بلکہ ناممکن ہے،

دوسرا امر یہ ہے کہ تمام ذاتیات کا کون احاطہ کر سکتا ہے، جدید تحقیقات کی رو سے جن

چیزوں کو بسیط خیال کیا جاتا تھا مرکب ثابت ہو گئیں، اور مرکبات کے جس قدر اجزاء پہلے قرا

پائے تھے، اس سے بہت زیادہ نکل آئے، غرض حتماً میں جنسِ قریب کی قید لگانا اور جنس

قریب کی یہ تعریف کرنی کہ تمام اجزاء مشترک کا مجموعہ ہو، حتماً کو عنقا بنانا ہو،

ذاتی اور عرضی

تصورات کے اکثر مسائل ذاتی و عرضی کی تفریق پر مبنی ہیں، اس لئے پہلے اس پر غور کرنا چاہئے کہ یہ تفریق صحیح ہے یا نہیں، ذاتی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ شے کی نفس حقیقت میں داخل ہو، اور شے کا تصور تمام بغیر اس کے تصور کے نہ ہو سکتا ہو، مثال میں اس کو یوں سمجھو کہ مثلاً انسان میں مختلف اوصاف پائے جاتے ہیں، چلتا ہے، پھرتا ہے، کھاتا ہے، پیتا ہے، ہنستا ہے، روتا ہے، ان میں بعض اوصاف ایسے بھی ہیں جو اور جانوروں میں نہیں پائے جاتے، لیکن اگر ان سب سے قطع نظر کر لیں تب بھی انسان کا وجود باقی رہتا ہے، بخلاف اس کے اگر حیوانیت اور گویائی سے قطع نظر کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے، یعنی اگر یہ نہ ہوں تو انسان بھی نہ ہوگا، اس لئے چلنا پھرنا وغیرہ انسان کی عرضیات میں ہے اور حیوانیت اور گویائی ذاتیات میں، اس بنا پر ذاتی کی یہ تعریف ٹھہری کہ ماہیت کا وجود بغیر اس کے نہ پایا جاسکے، یا یہ کہ ماہیت کا تصور تمام بغیر اس کے نہ ہو سکے، اس پر اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں دو لازم آتا ہے، مثلاً ہم کسی شے کی حقیقت دریافت کرنا چاہیں تو اس کا یہ طریقہ ہے کہ اس کے ذاتیات دریافت کریں اور ذاتیات کے دریافت کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اس شے میں ایسی کئی چیزیں پائی جاتی ہیں جو نفس حقیقت میں داخل ہیں، اور جن کے بغیر اس کا وجود اور تصور نہیں ہو سکتا، لیکن ابھی تو ہم کو اس شے کی حقیقت ہی معلوم نہیں، اس لئے ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں نفس حقیقت میں داخل ہیں، اور کونسی خارج، اور اگر یہی معلوم ہوتا تو ہم کو اس شے کی ماہیت کے دریافت کرنے کی ضرورت کیا ہوتی،

مختصر یہ کہ ماہیت کے علم کے لئے ذاتی کا علم ضروری ہے، اور ذاتی کے علم کے لئے ماہیت کا علم ضروری ہے، کیونکہ جب تک ماہیت متعین نہ ہو چکے یہ کیونکر فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ فلاں

چیز اس کی ماہیت میں داخل ہے، اور فلاں چیز خارج، اسی بنا پر جن اشیاء کی حقیقت میں اختلاف ہے، یعنی ایک شخص ان کی حقیقت اور کچھ بیان کرتا ہے اور دوسرا اور کچھ، ان کے ذاتیات میں بھی اختلاف ہے، ایک شخص اس کی ذاتیات کچھ اور بیان کرتا ہے اور دوسرا اور کچھ، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب تک ایک چیز کی نسبت یہ فیصلہ نہ ہو جائے کہ اس کی حقیقت نام کیا ہے، اس وقت تک یہ بھی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے ذاتیات کیا ہیں،

قیاس

اہل منطق کا مذہب ہے کہ قیاس ہمیشہ دو یا زیادہ قضایا سے مرکب ہوتا ہے یعنی صریح قضیہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اکثر دلائل میں صرف ایک قضیہ مذکور ہوتا ہے، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ اس وقت دن ہے، کیونکہ اس وقت آفتاب نکلا ہوا ہے، اس صورت میں صرف ایک مقدمہ سے استدلال ہے، اہل منطق کہتے ہیں کہ یہاں کبریٰ محذوف ہے اہل استدلال یوں ہے کہ اس وقت آفتاب نکلا ہوا ہے، اور جب آفتاب نکلا ہوتا ہے تو دن ہوتا ہے لیکن چونکہ کبریٰ سہلہ اھصول اور بدیہی ہے اس لئے اس کو ذکر نہیں کرتے اور صرف صغریٰ پر اکتفا کرتے ہیں،

اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے ہم کو مقدمات ذیل سے کام لینا چاہئے،

۱۔ اہل منطق نے خود تسلیم کیا ہے کہ اکثر صورتوں میں محض لازم کے احساس سے ملزوم کا تصور ہو جاتا ہے مثلاً جب ہم دھوئیں کو دیکھتے ہیں تو ہم کو فوراً خیال ہوتا ہے کہ یہاں آگ ہے اس صورت میں ممکن ہے کہ ذریعہ علم یہ قیاس منطقی ہو کہ یہاں دھواں ہے اور جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ہوتی ہے، لیکن یہ مقدمات ہمارے ذہن میں بالکل خطور نہیں کرتے بلکہ دھوئیں کے دیکھنے

کے ساتھ آپ سے آپ آگ کا خیال دل میں آجاتا ہے، اور ترتیب مقدمات کی ضرورت نہیں پڑتی،

۲۔ یہ امر مسلم ہے کہ اکثر قضایا کا علم بہت سے ابتدائی مقدمات کے جاننے پر موقوف ہوتا ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے، تو ہم سمجھتے ہیں کہ حدوثِ عالم کے علم کے لئے صرف ان دو مقدمات کا علم کافی ہے، لیکن درحقیقت یہاں اور بہت سے مقدمات ہیں جن کے جاننے کے بغیر حدوثِ عالم کا علم نہیں ہو سکتا، مثلاً یہ کہ جو چیز عام کے لئے ثابت ہوگی ضرور ہے کہ خاص کے لئے بھی ثابت ہو، کیونکہ اگر یہ مسئلہ ہم کو معلوم نہ ہو تو ہم قیاس سے نتیجہ نہ پیدا کر سکیں گے لیکن باوجود اس کے جب حدوثِ عالم پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے تو صرف یہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں اور یہ نہیں کہا جاتا کہ یہاں ایک اور مقدمہ بھی ہے، جو محذوف ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ گویہ مقدمہ حقیقت میں ہمارے خیال میں موجود ہے اور اس استدلال کا موقوف علیہ بھی ہے تاہم چونکہ استدلال کے وقت وہ صاف صاف ہمارے پیش نظر نہیں ہوتا اور ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ہم استدلال کے وقت اس سو کام لے رہے ہیں، اس لئے استدلال کے لئے صرف وہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استدلال میں صرف یہ امر ملحوظ ہوتا ہے کہ کون سے مقدمات ہمارے پیش نظر ہیں، باقی وہ مقدمات جن کی طرف ہمارے ذہن کو بالذات التفات نہیں ہے، گو وہ ہمارے ذہن میں موجود ہیں، اور دراصل ان ہی کی مدد سے ہم استدلال کر رہے ہیں، استدلال میں محسوب نہیں ہوتے، اب جبکہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کے تصور سے ملزوم کا تصور ہو سکتا ہے اور دیگر مقدمات کے ترتیب کی ضرورت نہیں پڑتی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہت سی صورتوں میں صرف ایک قضیہ استدلال کے لئے کافی ہو سکتا ہے، مثلاً اگر ہم آفتاب کے طلوع ہونے پر استدلال کرنا چاہیں تو صرف یہ کہنا

کافی ہے کہ دن نکلا ہوا ہے، اس صورت میں صرف صغریٰ کافی ہے، کبریٰ کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے لئے کافی ہے، اس لئے جب ہم نے کہا کہ دن نکلا ہوا ہے تو ہم نے لازم یعنی دن کا ذکر کیا اور لازم کا ذکر ملزوم کے تصور کے لئے کافی ہے، جن بن موسیٰ نوبختی نے کتاب الارار والدیانات میں لکھا ہے، وقد يستدل الانسان اذا شاهد الاشياء على ان له موثرا والكتابة على ان له كاتبا من غير ان يحتاج في استدلاله على صحة ذلك الى المقدمات، یہی وجہ ہے کہ تمام آدمی روزانہ کاروبار میں ہر وقت صرف صغریٰ سے استدلال کرتے ہیں، کبریٰ کا کسی کو خیال بھی نہیں آتا، ایک جاہل سے پوچھو کہ زراعت کیوں نہیں ہوئی وہ کہیگا کہ پانی نہیں ہوا اور صرف اس قدر کہنا نتیجہ کا مستلزم ہوگا کیونکہ زراعت کا نہ ہونا پانی کے نہ ہونے کے لئے لازم ہے،

باقی یہ دعویٰ کہ گو کبریٰ ذکر نہیں کیا جاتا، لیکن وہ مرکوز فی الذہن ہے تو ہر قسم کے قیاسات میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ان میں اور بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہیں، اس امر کے فیصلہ کے لئے کہ دلیل کن مقدمات پر موقوف ہے، یہ نہیں دیکھنا چاہئے کہ سلسلہ بہ سلسلہ اس توقف کا سلسلہ کہاں تک پہنچتا ہے، بلکہ صرف یہ دیکھنا چاہئے کہ جس وقت ہم کو ایک نتیجہ کا ادراک ہوا تو کون سے مقدمات بالذات ہمارے پیش نظر تھے، جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آفتاب نکلا ہے کیونکہ دن نکلا ہوا ہے، تو ہم کو صاف نظر آتا ہے کہ آفتاب نکلنے کا ادراک ہم کو دن کے ادراک کی وجہ سے ہوا ہے، اس کے سوا اور کوئی مقدمہ پیش نظر نہیں ہوتا، باقی یہ کہنا کہ کبریٰ گو مذکور نہیں لیکن مرکوز فی الذہن ہے تو کبریٰ کے سوا اور بھی بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہوتے ہیں کیا ان سب کو استدلال کا جزر کہا جاسکتا ہے،

شکل اول

اثبات مطالب میں سب سے زیادہ شکل اول بکارآمد ہے، دوسری شکلوں کا انتاج اسی بنا پر ہے کہ وہ شکل اول کی صورت میں بدل سکتی ہیں، لیکن شکل اول بھی اکثر صورتوں میں بے فائدہ ثابت ہوتی ہے،

شکل اول کے انتاج کا مدار اس پر ہے کہ پہلے عام کے لئے ایک حکم ثابت کرتے ہیں، پھر ایک چیز کو اس عام کو تحت میں داخل کرتے ہیں، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حکم اس خاص کو بھی ثابت ہے، مثلاً جب یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ عالم حادث ہے، تو کہتے ہیں عالم متغیر، وکل متغیر حادث، اس شکل میں متغیر عام ہے اور عالم خاص، پہلے متغیر کے لئے حدوث ثابت کیا، پھر یہ ثابت کیا کہ عالم متغیر کے افراد میں ہے، اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ عالم بھی حادث ہے، غرض شکل اول کا حاصل یہ ہے کہ پہلے عام کے لئے کلیتہً ایک حکم ثابت کیا جائے، پھر اس کے ذریعہ سے وہی حکم خاص پر منتقل کیا جائے، اس بنا پر شکل اول میں کبریٰ کا موجبہ کلیہ ہونا ضروری ہے، اور اس لئے غور طلب یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کیونکر بنتا ہے، اس کے صرف تین طریقے ہیں،

(۱) محمول، موضوع کا ذاتی ہو، کیونکہ اس صورت میں موضوع کا ہر فرد خواہ مخواہ محمول کے ساتھ متصف ہوگا،

(۲) ذاتی نہ ہو، لیکن استقراء سے یہ معلوم کیا گیا ہو کہ موضوع کا ہر فرد محمول کے ساتھ متصف ہے،

(۳) استقراء کے ذریعہ سے جو کلیہ قائم ہوگا، اس کا کبریٰ بنانا بالکل بے کار ہوگا، کیونکہ استقراء کے ذریعہ سے حد وسط کے تمام افراد کا پہلے احاطہ ہو چکا ہے، اور ان ہی افراد میں اصغر بھی ہے،

مثلاً اگر ہم سرکہ کے بار دہونے پر اس طرح استدلال کریں کہ سرکہ کھٹا ہے اور ہر کھٹی چیز بار دہے اس لئے سرکہ بار دہے تو یہ استدلال محض لغو ہوگا، کیونکہ استقرار کے ذریعہ سے سرکہ کا بار دہونا ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، اس لئے کہ استقرار کے ہی معنی ہیں کہ تمام کھٹی چیزوں کا حال معلوم کیا جائے جن میں سرکہ بھی داخل ہے، اگر استقرار کے وقت، سرکہ کا دریافت کرنا رہ گیا تو استقرار صحیح نہیں ہوا، اور جب سرکہ کا بار دہونا ہم کو جزئی حیثیت سے معلوم ہو چکا تو اب کیا ضرورت ہے کہ اسکو ایک کلی کر تحت میں داخل کر کے اس کے بار دہونے کا علم حاصل کیا جائے،

حاصل یہ کہ استقرار میں جزئیات کا علم پہلے حاصل ہوتا ہے، پھر اس سے کلیہ قائم ہوتا ہے اس بنا پر شکل اول میں جب کبری استقراری ہوگا تو شکل اول بے کار ہوگی، کیونکہ استقرار کے ذریعہ سے اصغر کا اکبر کے ساتھ متصف ہونا پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، اب شکل اول کے ذریعہ سے اس کے معلوم کرنے کی کیا ضرورت ہے، مثلاً تم نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ انسان ماشی ہے اور اسکے لئے دلیل یہ قائم کی کہ انسان حیوان ہے، اور تمام حیوان ماشی ہیں، تو سوال یہ ہوگا کہ تم نے تمام حیوانات کا ماشی ہونا کیونکر معلوم کیا؟ تم کہو گے کہ استقرار سے یعنی ہر قسم کے حیوانات دیکھے اور سب میں یہ صفت مشترک پائی اس لئے یہ کلیہ قائم کیا کہ تمام حیوانات ماشی ہوتے ہیں لیکن حیوانات میں انسان بھی تھا، تو تم نے انسان کا بھی تجربہ کیا ہوگا، اور اس میں بھی یہ صفت پائی ہوگی اس ثابت ہوا کہ انسان کا ماشی ہونا تم کو پہلے معلوم ہوا اور حیوان کا ماشی ہونا اس کے بعد اور جب انسان کا ماشی ہونا پہلے معلوم ہو چکا تو اب اس کی کیا ضرورت ہے کہ تم اس ذریعہ سے انسان کا ماشی ہونا ثابت کرو کہ وہ حیوان کے تحت میں داخل ہے، ایسا کرنا صرف بے فائدہ نہیں بلکہ اس میں دو پرلازم آتا ہے، کیونکہ تمہارے استدلال کی بنا پر انسان کا ماشی ہونا اس پر موقوف ہے کہ پہلے تمام حیوانات کا ماشی ہونا ثابت کیا جائے، اور تمام حیوانات کا ماشی ثابت ہونا اس پر موقوف ہو کہ انسان کا ماشی ہونا ثابت کیا جائے

کیونکہ انسان بھی حیوان کی ایک نوع ہے، اس لئے جب تک اس کا ماشی ہونا ثابت نہ ہو تمام
حیوانات کا ماشی ہونا کیونکر ثابت ہوگا،

دوسری صورت میں بھی یعنی جب کہ محمول موضوع کا ذاتی ہو، شکل اول بیکار ہوگی،
کیونکہ اس صورت میں ضرور ہے کہ محمول اصغر کا جز، ہوا اور حد اوسط عام ہو، مثلاً کل انسان حیوان
وکل حیوان حسّاس، اس مثال میں انسان کا حسّاس ثابت کرنا مقصود ہے، اسکو تم نے یوں ثابت
کیا کہ ہر انسان حیوان ہے اور ہر حیوان حسّاس ہے اس لئے ہر انسان بھی حسّاس ہے، اب سوال
یہ پیدا ہوگا کہ جب صغریٰ میں تم کو یہ معلوم ہوا کہ ہر انسان حیوان ہے، تو اسی وقت تم کو یہ بھی
معلوم ہو چکا کہ ہر انسان حسّاس ہے، کیونکہ حسّاس ہونا، خود حیوان کی حقیقت میں داخل ہے اور
اس کا جز ہے، اس لئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ تم کو کل کا علم ہو، اور جز کا علم نہ ہو،

انسان کا حسّاس ہونا پہلے معلوم ہوتا ہے تب اس کا حیوان ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے
اگر صغریٰ یعنی انسان کا حیوان ہونا تم کو معلوم ہے، تو اس کا حسّاس ہونا بدرجہ اولیٰ معلوم ہوگا
اس صورت میں کبری کے ساتھ ترکیب دینے کی کیا ضرورت ہے،

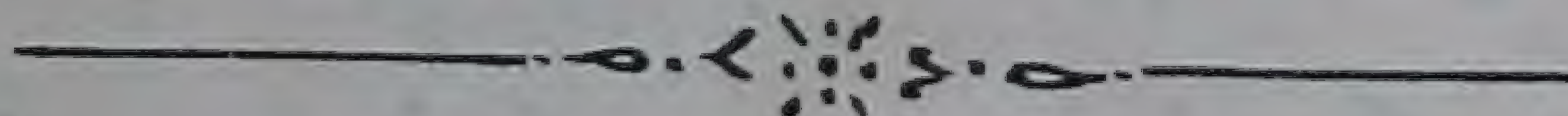
حقیقت یہ ہے کہ شکل اول صرف اس صورت میں مفید ہوتی ہے کہ جب کبری کا علم تقلیدی
ہوتا ہے، مثلاً ایک طبیب نے ہم سے کہا کہ تمام کھٹی چیزیں بار دہوتی ہیں، ہم نے اسکو تسلیم کر لیا،
اب جو چیز ہم کو کھٹی نظر آئے گی ہم کو یقین ہو جائے گا کہ وہ بار دہے، کیونکہ ہم نے اس کلیہ کو اپنی
تحقیقات اور استقراء سے معلوم نہیں کیا ہے، اس لئے ہم نے اس کے ہر فرد کا احاطہ نہیں کیا ہے،
اور اس لئے ہم کو سرکہ کا بار دہونا پہلے سے معلوم نہ تھا، جب ہم نے اس کو کھٹا پایا تو فوراً یہ مقدمات
ذہن میں آئیں گے کہ یہ کھٹا ہے اور جس قدر کھٹی چیزیں ہوتی ہیں سب بار دہوتی ہیں اس لئے یہ بار دہے
جن صورتوں میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں بدیہی ہوں، اس صورت میں بھی شکل اول محض بیکار

ہوگی حالانکہ اہل منطق کے نزدیک ایسی صورتوں میں شکل اول زیادہ بکارآمد ہوتی ہے (کیونکہ اگر
اصغر کا حد اوسط کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے، تو اکبر کے ساتھ اور بھی زیادہ بدیہی ہے،
مثلاً یہ آگ ہے، اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے، اس لئے یہ جلاتی ہے، یہ استدلال محض لغو ہے،
کیونکہ انسان کو پہلے آگ کے خاص خاص افراد کے جلانے کا علم تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے،
پھر وہ کلیہ قائم کرتا ہے کہ ہر آگ جلاتی ہے، اس بنا پر آگ کے ایک خاص فرد کے جلانے کا علم
اس کو پہلے حاصل ہو چکا ہے،

ہاں یہ ممکن ہے کہ اس نے خود آگ کا تجربہ نہ کیا ہو، بلکہ کسی سے سنا ہو کہ آگ جلاتی ہے پھر
اس نے آگ کو دیکھا تو اس صورت میں اس کا یہ استدلال صحیح ہوگا کہ یہ آگ ہے اور جو آگ
ہے وہ جلاتی ہے، اس لئے یہ جلاتی ہے، لیکن یہ وہی صورت ہے کہ اس کو کبریٰ کا علم تقلیداً حاصل
ہوا ہے اور اس صورت میں شکل اول کا مفید ہونا ہم نے خود تسلیم کیا ہے،

الذوہ ماہ شعبان ۱۳۲۲ھ

جلد ۱ نمبر ۴



فلسفہ یونان و اسلام

اجرام فلکی

یونانیوں نے آسمان اور اجرام فلکی کے متعلق عجیب عجیب بیہودہ خیالات قائم کئے تھے اور وہ اس قدر یقینی اور قطعی سمجھے جاتے تھے، کہ حکماء یونان کے مختلف فرقے کو اور ہزاروں باتوں میں مختلف رائے تھے، لیکن ان مسائل میں اتفاق عام تھا،

افلاطون اور ارسطو وغیرہ کا یہ مذہب ہے کہ آسمان سخت اور ٹھوس ہیں، اور وہ کسی طرح ٹوٹ یا پھٹ نہیں سکتے، اس کے ساتھ ان میں روح اور عقل ہے اور ان کی روح اور عقل ہم سے بہ مدارج اعلیٰ اور افضل ہے تمام عالم کا انتظام انہی کے دست قدرت میں ہے اور دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے انہی کے اشاروں سے ہوتا ہے،

فارسی اور اردو شاعری میں شعرا ہر موقع پر آسمان کے ظلم و ستم کا دکھڑا روتے ہیں، کبھی اس کی مہربانی کا اظہار کرتے ہیں، یہ محض شاعری نہیں بلکہ اسی قدیم یونانی خیالات کا پرتو ہے، اور فردوسی تو صاف صاف آفتاب اور اجرام فلکی کو قادر اور فاعلِ مختار مانتا ہے، آسمانوں کے عاقل اور صاحب روح ہونے پر یونانیوں کا استدلال یہ ہے، آسمان دوری حرکت کرتا ہے یعنی گھومتا اور چکر لگاتا ہے، اور جو چیز دوری حرکت کرتی ہے، وہ صاحب عقل و شعور ہوتی ہے،

اس دلیل کا پہلا مقدمہ اور موقعوں پر ثابت ہو چکا ہے،

دوسرا مقدمہ یوں ثابت ہے کہ آسمان کی حرکت اگر اس کے ارادہ اور اختیار سے نہیں ہے، تو صرف دو احتمال ہو سکتے ہیں، طبعاً ہے یعنی حرکت کرنا خود آسمان کی فطرت ہو یا قسراً ہو یعنی کوئی اور چیز اس کو حرکت دے رہی ہو،

طبعی حرکت کا قاعدہ ہے کہ متحرک کو کوئی خاص چیز یا خاص سمت مقصود ہوتا ہے اور جب متحرک اس چیز تک پہنچ جاتا ہے، تو ٹھہر جاتا ہے مثلاً ڈھیلا جب اوپر سے نیچے گرتا ہو تو زمین کی کشش کی وجہ سے زمین کی طرف رخ کرتا ہے، اور جب زمین تک پہنچ جاتا ہو تو رک جاتا ہے اس بنا پر طبعی حرکت کے لئے ضرور ہے کہ دوری نہ ہو، کیونکہ دوری حرکت میں مسافت کا کوئی خاص جز طبعاً مطلوب نہیں ہوتا، اسی وجہ سے متحرک، کسی جزو یا کسی نقطہ پر ٹھہرتا نہیں بلکہ بار بار اس تک پہنچتا ہو، اور پھر گزر جاتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسافت کا کوئی جزو یا کوئی نقطہ بطبع مطلوب نہیں، ورنہ وہاں پہنچ کر حرکت رک جاتی،

اب صرف دوسرا احتمال رہ گیا یعنی یہ کہ آسمان بالبطع حرکت نہیں کرتا، بلکہ کوئی اور چیز اس کو بہ جبر حرکت دے رہی ہے لیکن یہ احتمال بھی باطل ہے، اولاً تو اس وجہ سے کہ جبری حرکت اسی چیز میں ہوتی ہو جس میں طبعی حرکت ہو، ثانیاً اس وجہ سے کہ جو چیز آسمان کو حرکت دے رہی ہو ضرور ہے، کہ صاحب ارادہ اور صاحب عقل ہو، اور جب حرکت کے لئے ایک صاحب عقل ماننا پڑتا ہے، تو شروع ہی سے یہ کیوں نہ مان لیا جائے، کہ خود آسمان ہی صاحب عقل ہے،

اب صرف ایک احتمال اور رہ جاتا ہے وہ یہ کہ آسمان میں یہ حرکت خدا پیدا کرتا رہتا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ خدا بالذات کوئی کام نہیں کرتا، بلکہ اُس نے اسباب و علل کا ایک عظیم الشان

لے یہ استدلال نہایت لغو ہے، اس لئے ہم نے اس کو اجمالاً ذکر کیا،

سلسلہ قائم کر دیا ہے، غلہ خدا پیدا کرتا ہے، لیکن اس طرح کہ تخم زمین میں بویا جائے، آبی پاشی کی جائے کھاد ڈالی جائے، غرض خدا عالم میں جو کچھ کرتا ہے اسباب و علل کے ذریعہ سے کرتا ہے اس لئے آسمان کی حرکت بھی ضرور ہے کہ کسی سبب اور علت کے ذریعہ سے ہو یعنی یا تو آسمان میں روح ہو یا اس کی فطرت اس طرح بنائی گئی ہو کہ وہ خود بخود حرکت کرنے لیکن اوپر ثابت ہو چکا کہ فطری حرکت دوری نہیں ہو سکتی، اس لئے ضرور ہے کہ آسمان صاحب روح ہو اور یہی ثابت کرنا مقصود تھا،

استدلال کی یہ تقریر عام فلسفہ کی کتابوں کے موافق ہے، لیکن ابن رشد کا دعویٰ ہے کہ حکماء اسلام نے یونانیوں کے فلسفہ سمجھنے میں اکثر غلطی کی ہے، اس لئے ہم وہ دلیلیں بھی لکھتے ہیں جو ابن رشد نے تہافت الفلاسفہ میں حکماء کی طرف سے لکھی ہیں، چنانچہ وہ حسب ذیل ہیں،
(۱) حرکت دوری میں کوئی خاص جگہ، یا کوئی جہت یا سمت مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف حرکت مقصود ہوتی ہے، اس لئے جب کسی چیز کا مقصد صرف حرکت کرنا ہو تو ضرور ہے کہ اسکو حرکت کا شوق ہو اور جب شوق ہو گا تو ضرور ہے کہ اس کا تصور ہو اور تصور کے لئے عقل اور روح کا ہونا ضروری ہے،

(۲) اجرام فلکی، دو متضاد اور مختلف حرکیں کرتے ہیں یعنی غریبی اور شرقی، اور یہ ظاہر ہے کہ متضاد اور مخالف حرکیں وہی کر سکتا ہے جس میں عقل، ارادہ اور روح ہو،

ہم جانتے ہیں کہ ہمارے ناظرین کو ان لغو اور بے ہودہ خیالات اور دلائل کے سننے میں زحمت ہوئی ہوگی، اور ان کے عزیز وقت کا بے فائدہ نقصان ہوا ہو گا، لیکن یہی یہودہ گورکھ دھندے یونانیوں کے بایہ نازی ہیں، اور کئی ہزار برس تک دنیا انہی مہملات کو رموز آسمانی سمجھتی رہی، بوعلی سینا، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی انہی جھوٹے ظلموں کے کلید بردار تھے، اور

اسی پر فخر کرتے کرتے مر گئے،

لیکن متکلمین اسلام پر یہ جادو نہ چل سکا، انھوں نے اس طلسم کی دھجیاں اڑا دیں، سب سے پہلے انھوں نے اس سے انکار کیا کہ آسمان مٹھوس ہے، مجسم ہے، حرکت کرتا ہی، اور دوری حرکت کرتا ہے، ظلمات بعضها فوق بعض، خواجہ زادہ تہافتہ الفلاسفہ میں لکھتے ہیں،

إِنَّا لَا نَسْلِمُ أَنَّ الْأَفْلَاقَ مُتَحَرِّكَةٌ
وَالَّذِي عَوَّلَ عَلَيْهِ السَّيَّاسِيُّونَ
فِي أَنَّ الْأَفْلَاقَ مُتَحَرِّكَةٌ هِيَ الْمَشَا
وَهِيَ إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى حَرَكَاتِ الْكَوَاكِبِ
دُونَ الْأَفْلَاقِ،
ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آسمان حرکت کرتے ہیں، ریاضی داں کہتے ہیں، کہ آسمان کی حرکت مشاہدہ سے ثابت ہے، لیکن مشاہدہ سے ستاروں کی حرکت ثابت ہوتی ہی، نہ آسمان کی،

حقیقت یہ ہے کہ آسمان کے جو اوصاف یونانی حکما بیان کرتے ہیں متکلمین اس کو اس وجہ سے بھی تسلیم نہ کر سکتے تھے کہ وہ نص قرآنی کے خلاف ہیں، قرآن مجید میں صاف آیا ہی،

كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ
تمام ستارے آسمان میں تیرتے پھرتے ہیں،

اب اگر آسمان کو مٹھوس اور مجسم اور ناقابل خرق والی تمام مانا جائے تو اس میں ستاروں کا تیرنا کیونکر ہو سکتا ہے، اسی بنا پر مولانا عصمت اللہ تشریح الافلاک کی شرح میں لکھتے ہیں،

لَا يَخْفَى أَنَّ ظَاهِرَ الْقُرْآنِ أَنَّهُ
يَقْتَضِي أَنَّ تَحْرُكَ الْكَوَاكِبِ فِي
پوشیدہ نہ رہے کہ ظاہر قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ستارے آسمان میں اس طرح

۱۔ امام غزالی نے تہافتہ الفلاسفہ میں نہایت تفصیل سے اس استدلال کی غلطیاں ظاہر کی ہیں، علم کلام کی اور کتابوں میں بھی یہ بحث تفصیل مذکور ہے، اے کتاب مذکور مطبوعہ مصر صفحہ ۸۶،

الْأَفْلَاكُ كَالسَّابْحِينَ فِي الْمَاءِ
 يَسْرِعُونَ وَيَبْطِئُونَ وَيَرْجِعُونَ
 وَيُقِيمُونَ مِنْ غَيْرِ تَحَرُّكِ لَا فَلَاحَ
 لِأَنَّهُ شَبَّهَ سَيْرَ الْكُوكِبِ بِالسَّابْحَةِ
 فَلَمَّا مَرَّ مِنْ تَشَبُّهِ الْفَلَاحِ بِالْمَاءِ
 وَالْكُوكِبِ بِالسَّابْحِينَ وَفِي تَفْسِيرِ
 لِسَانِ التَّنْزِيلِ أَنَّ الْكُوكِبَ
 مُتَحَرِّكٌ فِي الْفَلَاحِ وَهَذَا قَوْلُ
 قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ
 وَأَمَّا مَا يَقُولُهُ الْحَكِيمُ مِنْ أَنَّ
 الْأَفْلَاكَ مُتَحَرِّكَةً فَخَالَفَ
 لِنَصِّ الْقُرْآنِ وَبَاطِلٌ،

حرکت کرتے ہیں، جس طرح پیراک پانی
 میں تیرتے ہیں، کبھی تیز دوڑتے ہیں کبھی ہستہ
 چلتے ہیں، کبھی ٹھہر جاتے ہیں، کبھی پھر پڑتے
 ہیں بغیر اس کے کہ آسمان حرکت کرے،
 کیونکہ قرآن مجید میں ستاروں کے چلنے
 کو تیرنے سے تشبیہ دی ہو، اس لئے آسمان
 گویا پانی ہے اور ستارے پیراک ہیں،
 تفسیر لسان التزیل میں ہو کہ ستارے
 آسمان میں حرکت کرتے ہیں، اور یہ بالکل
 سچ ہے، خدا نے فرمایا ہے، وکل فی فلک
 یسبحون، باقی حکما جو کہتے ہیں کہ آسمان حرک
 کرتا ہو تو یہ قول قرآن مجید کی تصریح کے خلاف

اور اس میں

اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ آسمان ویسا ہی ہے جیسا یونانی بیان کرتے ہیں معنی ناقابلِ حرق
 و الیتام ہے، اور حرکت کرتا ہے، تو یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے، کہ اس حرکت کے لئے
 آسمان کا صاحب عقل ہونا ضروری ہے، بے شبہہ خدا نے عالم میں سلسلہ اسباب قائم کیا ہے
 لیکن یہ سلسلہ آخر اس کی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے، اسی بنا پر خدا کو علت العلل کہتے ہیں،
 اس صورت میں ممکن ہے کہ آسمان کی حرکت کی علت خدا ہی ہو، یح میں اور اسباب و علت نہ ہوں،
 یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ خدا خود بالذات علت نہیں تو اس پر کیا دلیل ہے کہ کوئی اور
 درمیانی چیز اس کی علت نہیں ہو سکتی،

ابن رشد نے ہٹافۃ الفلاسفہ میں لکھا ہے کہ "اگر کوئی اور چیز علت ہوتی تو یا آسمان
 اوپر ہوتی یا آسمان کے اندر، اوپر تو اس لئے نہیں ہو سکتی کہ آسمان کے اوپر کچھ ہے ہی نہیں، نہ خلا
 نہ ملا، اور آسمان کے اندر اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ہوتی تو ہم کو معلوم ہوتی؟
 ابن رشد کا یہ ادعا کتنا معقول ہے کہ یہ چیز اگر آسمان میں کہیں ہوتی تو ہم کو ضرور معلوم ہوتی
 یہ بھی ممکن ہے کہ آسمان بالبطع متحرک ہو یعنی اس کی فطرت ہی ایسی بنائی گئی
 ہو کہ وہ حرکت کرتا رہتا ہو،

اس خیال کو یونانیوں نے اس طرح باطل کیا تھا کہ طبعی حرکت دوری نہیں ہو سکتی
 اور آسمان کی حرکت دوری ہے، لیکن اولاً تو دوری حرکت کا ثابت ہونا محل بحث ہی،
 اور ثابت بھی ہو تو یہ محض غلط ہے، کہ دوری حرکت طبعی نہیں ہو سکتی طبعی حرکت کے لئے یہ
 ضرور نہیں کہ کوئی خاص جہت یا کوئی خاص چیز مطلوب ہو صرف یہ کافی ہے کہ محض حرکت
 کرنا اس کا مقصد ہو باقی یہ امر کہ جب محض حرکت کرنا مقصد ہو گا تو ضرور ہو کہ عقل اور ارادہ
 پایا جائے صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں،

فلسفہ اسلام

اور

فلسفہ قدیم و جدید

یہ مضمون درحقیقت تین مضمونوں پر مشتمل ہے یعنی یونان کا فلسفہ کیا تھا، فلسفہ حال کیا ہے؟ مسلمانوں کے فلسفہ کو ان دونوں فلسفوں سے کیا نسبت ہو؟ یہ مضمون گو علمی حیثیت سے خود ایک اہم مضمون ہے، لیکن اس کے ساتھ ہم کو اور بھی چند اعراض پیش نظر ہیں جنکی تفصیل یہ ہے ہمارے علماء کو فلسفہ حال سے جو علیحدگی یا نفرت ہے، اس کی وجہ عام لوگ مذہبی تعصب قرار دیتے ہیں لیکن یہ بالکل غلط ہے ہمارے علماء جن علوم و فنون کے تعلم و تعلیم میں شوق و مصروف ہیں یعنی منطق، فلسفہ، ریاضی، وہ بھی دوسری ہی قوموں کے علوم و فنون ہیں اور خود علماء بھی جانتے ہیں کہ یہ سرمایہ ہمارا نہیں، بلکہ اوروں کا ہے،

علماء کے اجتناب کی اصلی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک علوم جدیدہ میں دقیق علمی مسائل نہیں ہیں بلکہ صرف صنعت گری و دستکاری کے کرشمے ہیں، بخلاف اس کے یونانی فلسفہ میں اسرارہ حقیقت پر مشتمل ہے، اس مضمون میں ہم دکھانا چاہتے ہیں کہ ہمارے علماء کا یہ خیال غلط ہے، یونانی فلسفہ کے مسائل درحقیقت صرف لفظی الٹ پھیر، یا خیالی اور فرضی باتیں ہیں، بخلاف اس کے فلسفہ جدید کے اکثر مسائل حقائق اور واقعات پر مبنی ہیں،

جدید تعلیم یافتہ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کی محض کورانہ تقلید کی، یہاں تک کہ جو مسائل بالکل غلط اور بے سرو پاتھے، ان کے متعلق بھی کسی قسم کی چون و چرا نہیں کی، اس مضمون میں ہم ثابت کریں گے کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کے اکثر مسائل کی غلطیاں ظاہر کیں، اور ارسطو کی غلامی سے آزادی کا راستہ دل انہی نے صاف کیا، لیکن نے جو عمارت اٹھائی اس کی داغ بیل مسلمانوں ہی نے ڈالی تھی،

اس مضمون سے ظاہر ہوگا کہ مسلمانوں نے فلسفہ قدیم کو فلسفہ حال سے قریب کر دیا، یہ ظاہر ہے کہ فلسفہ یونان اور فلسفہ حال میں بعد المشرقین کی نسبت ہے، اصول ارتقا کے موافق، کوئی دفعہ ترقی نہیں کر سکتی، اس لئے فلسفہ یونان کو فلسفہ حال تک پہنچنے کے لئے ایک درمیانی زینہ کا ہونا ضرور ہے، یہ زینہ حقیقت اسلام ہی کا فلسفہ تھا،

اسی بحث کے ضمن میں یہ بھی ظاہر ہوگا، کہ اسلامی فلسفہ کا اگر فلسفہ یونان و فلسفہ حال سے موازنہ کیا جائے تو ثابت ہوگا کہ وہ یونان کی نسبت فلسفہ حال سے زیادہ قریب ہے، اس لئے ہمارے علماء کو فلسفہ قدیم کے مقابلہ میں فلسفہ حال کی زیادہ ہم دردی کرنی چاہئے، چونکہ یہ مضمون نہایت وسیع ہے، اور ایک ایک مسئلہ کی نسبت اس قدر مباحث ہیں کہ ایک پرچے میں ایک سے زیادہ مسائل کی گنجائش نہیں کھل سکتی، اس لئے پہلے ہم ایک جالی نقشہ درج کرتے ہیں، جس سے ظاہر ہوگا، کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کے کس قدر مسائل سے اختلاف کیا، اس نقشہ میں بھی تمام اختلافات کا استقصا نہیں کیا گیا ہے، اور نہ ایک ماہر اور سائنس میں اس قدر تفصیل کا موقع تھا،

مشائین یعنی ارسطو و پیروان ارسطو	مشکلیں اسلام
جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے	اجزاء و میقراطیسی سے مرکب ہے

جسم متصل واحد ہے،

تخلخل کی صورت میں جسم کی اصلی مقدار
بڑھ جاتی ہے،

موجودات کی دو قسمیں ہیں جو ہر عرض
یعنی قائم بالذات وقائم بالغیر مثلاً
رنگ، خوشبو وغیرہ،

اعراض باقی رہتے ہیں،

زمانہ جو ہر ہے،

خلا محال ہے،

عناصر چار ہیں،

عناصر ایک دوسرے سے بدل جاتے ہیں،

مثلاً ہوا پانی بن جاتی ہے،

کوئی عنصر امتزاج کی حالت میں اپنی

خاصیت سے علیحدہ نہیں ہو سکتا،

جسم جن اجزاء دیمقراطیسی سے مرکب ہے ان
میں باہم فاصلہ ہے، اور اس بنا پر جسم متصل
نہیں، گو بظاہر متصل معلوم ہوتا ہے،

نہیں بلکہ اجزاء دیمقراطیسی کا باہمی فاصلہ
بڑھ جاتا ہے، اور خالی جگہ میں کوئی لطیف
شے داخل ہو جاتی ہے،

نظام کے نزدیک جو ہر مجموعہ اعراض کا نام ہے
اور ابن کيسان کے نزدیک عرض کوئی چیز نہیں
سب جو ہر ہی جو ہر ہے،

ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہیں،

ایک موہوم شے ہے،

جائز ہے،

اس حصر پر کوئی دلیل نہیں، شیخ الاشراق کے
نزدیک آگ کوئی عنصر نہیں،

ابو البرکات بغدادی کے نزدیک ہوا پانی
نہیں بنتی، بلکہ ہوا میں جو اجزاء مایہ ہیں
وہ باہر آ جاتے ہیں،

حکماء بغداد کے نزدیک ہو جاتا ہے،

پانی تمام عناصر میں بار دہے،

ابو البرکات بغدادی کے نزدیک پانی سے
زیادہ خاک بار دہے،

حواس ظاہری کے سوا، اور پانچ
حواس باطنی ہیں، یعنی حس مشترک

حواس باطنی کوئی چیز نہیں،

اور وہم وغیرہ،

روح مجرد اور غیر مادی ہی،

افلاک میں روح اور تعقل ہی،

عقول عشرہ کا وجود ہے،

مادی ہے اور دراصل سیکل انسانی ہی روح ہے

نہیں بلکہ جماد ہیں،

عقول عشرہ کوئی چیز نہیں،

اب ہم تفصیل کے ساتھ بعض مسائل پر گفتگو کرتے ہیں،

(۱)

جسم کی حقیقت،

ارسطو وغیرہ کے نزدیک جسم دو چیزوں سے مرکب ہے، ہیولی و صورت، اس کی تفصیل

یہ ہے، کہ جسم ایک متصل اور پیوستہ چیز ہے، یعنی اس کے اجزاء الگ الگ محسوس نہیں، اور واقع

میں بھی الگ الگ نہیں، اس بنا پر اتصال جسم کی حقیقت میں داخل ہے، اس اتصال کو اصطلاح

حکما میں صورت جسمیہ کہتے ہیں، اب بحث طلب یہ ہے، کہ یہ اتصال جسم کی پوری حقیقت ہے،

یا اتصال کے سوا جسم میں کوئی اور چیز بھی ہے، اس سوال کے حل کرنے کے لئے کسی جسم کو لو، او

کاٹ کر اس کے دو ٹکڑے کرو اس صورت میں جو اتصال پہلے موجود تھا، جاتا رہے گا، اور دو

اتصال پیدا ہو جائیں گے، اب اگر تسلیم کیا جائے کہ جسم کی حقیقت صرف اتصال ہی اتصال ہے

تو جب پہلا اتصال جاتا رہا، تو جسم بھی فنا ہو گیا، کیونکہ جسم اتصال ہی کا نام تھا، اس صورت میں

کسی جسم کو ڈوٹ کر ڈے کر دینا، اس کو محض فنا کر دینا ہوگا، حالانکہ صاف نظر آتا ہے، کہ جسم فنا نہیں ہوتا، بلکہ ڈو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، یہ دونوں حصے عدم سے وجود میں نہیں آتے، بلکہ اسی جسم سے پیدا ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اتصال کے سوا، جسم میں کوئی اور چیز بھی ہے، جو دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہے، اسی چیز کی وجہ سے منفصل شدہ ٹکڑوں کو کہتے ہیں، کہ یہ پہلے ہی جسم کے ٹکڑے ہیں اور عالم عدم سے نہیں آئے ہیں، اسی چیز کا نام مہیولی ہے،

متکلیفین اسلام کو مہیولی کے وجود سے بالکل انکار ہے، ان کے نزدیک جسم نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے، جو کسی طرح تقسیم نہیں ہو سکتے، یہ اجزاء، اگرچہ باہم متصل نظر آتے ہیں لیکن واقع میں متصل نہیں ہیں، بلکہ ان میں کم و بیش کچھ نہ کچھ انفراج ہے، مٹھوس چیزوں میں انفراج کم ہوتا ہے، اور ہلکی پھلکی چیزوں میں زیادہ، اس بنا پر یہ کہنا کہ اتصال جسم کی حقیقت میں داخل ہے، غلط ہے،

شرح موافق میں ہے،

المقصد السادس اھم چھٹا باب اس بیان میں ہے، کہ متکلیفین نے

ای المتکلمین انکروا المقدار مقدار کے وجود سے انکار کیا ہے اس بنا پر

بناءً علی ان ترکیب الجسم کہ جسم ان کے نزدیک اجزاء دمیقراطیسی سے

عندھم من الجزء الذی مرکب ہے متکلیفین کے نزدیک ان اجزاء میں اتصال

لا یتجزئ فانکلا اتصال بین الاجزاء نہیں ہے، بلکہ حقیقت وہ الگ الگ ہیں

عندھم بل ہی منفصلتہ بالحقیقۃ لیکن چونکہ ان کا باہمی فاصلہ بہت کم ہے، اس لئے

الا انکلا یحس انفصالھا لصغر یہ فاصلے محسوس نہیں ہوتے، تو کیونکر تسلیم

المفاصل اللتی تماسست الاجزاء کیا جائے کہ جسم میں اتصال ہے،

مشکلیں نے ارسطو کے استدلال کی غلطی ظاہر کرنے کے ساتھ، بطور خود بھی ہیولی کے ابطال پر بہت سی دلیلیں قائم کیں لیکن وہ دقیق اور کسی قدر طویل الذیل ہیں، اس لئے ہم اس موقع پر صرف ارسطو کے استدلال کی غلطی دکھانے پر اکتفا کرتے ہیں،

اول تو جیسا ہم ابھی بیان کر چکے، جسم میں درحقیقت اتصال ہی ہی نہیں، اس بنا پر ارسطو کا استدلال سرے سے غلط ہی لیکن اگر اتصال مان بھی لیا جائے، تب بھی ہیولی کا ثبوت نہیں ہو سکتا جسم کی حقیقت میں اگر اتصال داخل ہو، تو مطلق اتصال ہو نہ کہ کوئی خاص اتصال، فرض کرو ایک جسم ہاتھ بھر کا ہے، تو جسم ہونے کی حیثیت سے صرف اس قدر ضروری ہو کہ اس میں اتصال پایا جائے لیکن ہاتھ بھر کا ہونا، یا اس سے کم اور زیادہ ہونا، یہ باتیں جسم کی حقیقت سے خارج ہیں، فرض کرو اس جسم کا اتصال ہاتھ بھر کا نہ ہوتا، بلکہ کم یا زیادہ ہوتا، تب بھی وہ جسم ہوتا، ارسطو کا یہ استدلال اس بات پر مبنی ہے کہ جب مثلاً ایک جسم کے دو ٹکڑے کر دیئے جائیں، تو اتصال زائل ہو جاتا ہے، لیکن یہ کس قدر صریح غلطی ہے، اتصال اب بھی موجود ہے، البتہ محدود اور مخصوص اتصال مثلاً ہاتھ یا دو ہاتھ کا ہونا، یہ جاتا رہا، لیکن یہ خاص اتصال جسم کی حقیقت میں داخل نہیں، جسم کے لئے مطلق اتصال شرط ہے، نہ یہ کہ اسکی کوئی خاص مقدار قرار دی جائے،

جو ہر فرد جسم کی حقیقت کے متعلق بہت بڑا بحث طلب مسئلہ جو ہر فرد کا وجود ہے، ارسطو وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ جسم کو اگر تقسیم کرتے جائیں، تو کبھی کوئی جزو ایسا نہ نکلے گا، جہاں پہنچ کر تقسیم ٹھہر جائے، بلکہ کیسا ہی چھوٹے سے چھوٹا جزو ہوگا، اس کے بھی اجزاء اور ٹکڑے نکلے آئیں گے، مشکلیں اس کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ جسم جو ہر فرد سے یعنی اُن اجزاء سے مرکب ہے جو اس قدر چھوٹے ہیں، کہ کسی طرح تقسیم اور تجزیہ قبول نہیں کر سکتے، مشکلیں نے جو ہر فرد کے ثبوت پر بہت سے دلائل قائم کئے ہیں، ان میں سے ہم دو ایک اس موقع پر نقل کرتے ہیں،

پہلی دلیل، ایک کرہ اگر دوسرے کرے پر رکھا جائے تو ضرور ہے، کہ دونوں کا تماس جس

نقطہ پر ہوا وہ غیر منقسم ہو، یہ نقطہ جو ہر فرد (یا) جز لا یتجزی ہوگا،

دوسری دلیل، اس سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ حرکت کا وجود ہے، یہ بھی مسلم ہے کہ

جب کوئی جسم حرکت میں ہوتا ہے، تو حرکت کے بعض اجزاء گزر چکے ہیں بعض آنے والے ہوتے

ہیں، اور بعض دونوں کے بیچ یعنی زمانہ حال میں ہوتے ہیں، حرکت کا یہ حصہ یعنی زمانہ حال

والا ضرور ہے کہ غیر منقسم اور لا یتجزی ہو، کیونکہ وہ زمانہ حال کی مقدار کے مساوی ہے،

اور زمانہ حال عموماً غیر منقسم ہے، اس لئے کہ اگر زمانہ حال بھی منقسم ہو تو اس میں سے کچھ ماضی

بن جائیگا، کچھ مستقبل ہو جائیگا،

بہر حال، زمانہ حال غیر منقسم ہوتا ہے، اس لئے جو حرکت زمانہ حال کے مساوی ہوگی

وہ بھی غیر منقسم ہوگی اب حرکت کا یہ حصہ جس مسافت سے منطبق ہوگا، وہ بھی غیر منقسم ہوگی، اور یہ

جز جو ہر فرد ہوگا،

اس بنا پر جو ہر فرد کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا، جسم انہی جو ہر فرد سے مرکب ہے

یہ جو ہر آپس میں زیادہ پیوستہ ہوتے ہیں، تو جسم محسوس ہوتا ہے، ورنہ متخلخل، اور ہلکا پھلکا

ہوتا ہے، یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یورپ کی موجودہ تحقیقات

متکلمین کی رائے کے مطابق ہے، چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے،

فلسفہ | فلسفہ جدید کی رو سے جسم اور مادہ کی تحقیق حسب ذیل ہے،

جسم یا مادہ وہ چیز ہے جو جو اس سے محسوس ہو سکے جسم میں تین چیزیں ضروری ہیں

جسم، صورت یا شکل، مقدار، جسم کی دو قسمیں ہیں، آلیہ، غیر آلیہ، آلیہ سے وہ اجزاء یا اجسام

مراد ہیں جن میں زندگی پائی جاتی ہے، مثلاً انسان یا حیوان میں جو اجزاء ہیں، اگرچہ بظاہر

بے جان ہیں لیکن حقیقت اُن میں زندگی کا مادہ موجود ہے، ورنہ ان کی ترکیب سے جاندار جسم نہیں بن سکتا غیر آلیہ سے وہ اجسام مراد ہیں جنہیں مطلق زندگی نہیں پائی جاتی مثلاً زمین یا ستارے جسم میں تین قسم کے اجزاء ہیں، جزئیات یعنی جسم کے وہ چھوٹے چھوٹے اجزاء جو اوپر چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں، ان کی ماہیت وہی ہوتی ہے، جو خود جسم کی ہوتی ہے، مثلاً اگر جسم سیال ہے تو یہ بھی سیال ہوں گے، اگر جسم گیس ہے تو یہ بھی گیس ہوں گے، دقایق، یہ جزئیات سے چھوٹے ہوتے ہیں، اور ان کی تقسیم بغیر اس کے نہیں ہو سکتی، کہ انکی ماہیت فنا ہو جائے مثلاً آگ کا کوئی ریزہ لو اس کو اگر تقسیم کر دو گے تو وہ آگ بن نہ باقی رہے گا، ایسے ریزہ کو دقیقہ کہتے ہیں،

جو ہر فرد، یہ وہ جز ہے جو مطلقاً تقسیم نہیں ہو سکتا، اور یہ جسم کا سب سے اخیر جز ہے جسم کے انتہائی اجزاء یہی جو ہر فرد ہیں، اور مادہ کے متعلق آج کل کی تحقیقات کا مدار انہی جو ہر فرد کی تحقیقات پر ہے، یورپ میں سب سے پہلے دیکارٹ ان جو ہر فرد کا قائل ہوا، اور پھر یہ خیال تمام یورپ میں پھیل گیا، جسم کے جو ذرات یا دقایق ہیں، ان میں باہم کشش اتصال ہوتی ہے، یعنی ہر ذرہ، دوسرے ذرہ سے چمٹنا چاہتا ہے، کشش بعض اجسام کے دقایق میں بہت زیادہ ہوتی ہے، ان کو مٹھوس کہتے ہیں، لوہا جو مٹھوس ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کے دقایق آپس میں نہایت قوی کشش اتصال رکھتے ہیں،

کشش اتصال کی کمی بیشی کی وجہ سے اجسام کی تین قسمیں پیدا ہوتی ہیں، جامد یعنی بالکل مٹھوس، سیال، مثلاً پانی، تیل وغیرہ، غارجس کو گیس کہتے ہیں،

اجسام یا مادہ میں چھ خاصیتیں پائی جاتی ہیں، امتداد، متجزی ہو سکتا، عدم تداخل یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ دو جسم اس طرح ایک بن جائیں، کہ ایک نے جس قدر جگہ پہلے سے گھیری تھی

اسی میں دوسرا بھی سما جائے، مسامیہ یعنی مسامات کا ہوتا، استمرار، یعنی جب جسم کو حرکت دی جائے گی، تو وہ برابر حرکت ہی کرتا رہے گا، جب تک اس کو کوئی روک نہ دے۔ اسی طرح جب جسم ساکن کر دیا جائیگا، تو برابر ساکن رہے گا، جب تک اس کو پھر حرکت نہ دی جائے، بقا، یعنی کوئی جسم فنا نہیں ہو سکتا، نہ کلا نہ جزراً،

جسم جن ذرات سے مرکب ہے، اُن میں دو قسم کی کشش پائی جاتی ہے کشش اتصال کشش کیاوی کشش اتصال کا ذکر ابھی اوپر گزر چکا، کشش کیاوی کے معنی کہ جب مثلاً کاربن اور آکسیجن آپس میں ملتے ہیں، تو کاربن ایک ایسڈ بن جاتی ہے، اس اتحاد کے لئے کاربن اور آکسیجن ایک قوت کے اثر سے، ایک دوسرے کو، اپنی اپنی طرف کھینچتے ہیں، جس طرح زمین پتھر کو اپنی طرف کھینچتی ہے، اسی کشش کی وجہ سے مختلف عناصر آپس میں ملتے ہیں، اور ترکیب امتزاجی پیدا ہوتی ہے، کشش نہ ہوتی، تو دنیا میں کوئی مرکب چیز نہ بنتی، سب عناصر الگ الگ رہتے، اسی کشش کیاوی کا اثر ہے، کہ نباتات میں زمین کے اجزاء ملتے ہیں، اور نباتاتی اجزاء بن جاتے ہیں، اسی طرح نباتاتی اجزاء حیوانات کے جسم میں حیوانی اجزاء بن جاتے ہیں، اس کشش کیاوی کی حقیقت متکلمین اسلام بخوبی واقف تھے، مولوی روم فرماتے ہیں،

میل ہر جزئے بہ جزئے ہم نہد ز اتحاد ہر دو تولید ہد

ہر یکے خواہاں دگر راہچو خویش از پئے تکمیل فعل و کار خویش

دور گردوں را ز موج عشق داں گر بنودے عشق، بفسر دے جہاں

کے جمادی محو گشتی در نبات کے فندلے روح گشتی ^{یعنی کشش} نایبات

ہر یکے بر جا فسر دے پھو یخ، کے بدی پراں و جویاں پھو یخ،

جملہ اجزائے جہاں راں حکم کش جنت جنت و عاشقان جنت خویش

یعنی ازلی

ہست ہر جزوے بہ عالم جنت خوا
راست بچوں کمر باد برگ کاہ،

(۲)

عناصرِ اربعہ

آج سے ہزاروں برس پہلے، خدا جانے کس نے اپنی انکل سے کہہ دیا تھا کہ عناصر چار ہیں
آگ، پانی، ہوا، خاک، یہ باد ہوائی بات معلوم نہیں قبول کا کیا اثر رکھتی تھی، کہ یورپ کی
موجودہ تحقیقات سے قبل تک تمام دنیا اس کو تسلیم کرتی آئی، اور قدیم تعلیم یافتہ مسلمان تو آج
بھی اس مسئلہ کو وحیِ آسمانی سمجھتے ہیں، ندوۃ العلماء کے ایک جلسہ میں ایک نظم پڑھی گئی تھی جس کا
ایک شعر یہ تھا،

از عناصرہ و شصت آمدہ اینک اشار
تو ہماں در گروائش و آب استی و باد
اس پر یہ برہمی ہوئی کہ ایک بڑے ہمہ داں فاضل نے ایک نظم اس کے جواب میں لکھی
جو رسالہ البیان میں شائع ہوئی تھی،

بہر حال قدمائے یونان کی تحقیقات جو عناصر کے متعلق تھی، حسبِ ذیل ہیں،
۱۔ عناصر چار ہیں، کیونکہ کوئی جسم حرارت، برودت، رطوبت، اور پیوست سے
خالی نہیں ہو سکتا، اور ان کیفیتوں کی باہمی ترکیب سے یہی چار عنصر پیدا ہو سکتے ہیں،
۲۔ آگ انتہا درجہ کی گرم، پانی انتہا درجہ کا بارد، ہوا انتہا درجہ کی لطیف، خاک انتہا درجہ
کی جامد ہے،

۳۔ سب سے اوپر آگ کا کرہ ہے، پھر ہوا کا، پھر پانی کا، پھر خاک کا،
۴۔ یہ عناصر آپس میں تبدیل ہو سکتے ہیں، اور ہوتے ہیں، ہوا، پانی بن جاتی ہے، پانی

ہوا ہو جاتا ہے، ہوا آگ ہو جاتی ہے، وکھڑا،
 حکماء اسلام نے سب سے پہلے اس بات سے انکار کیا، کہ عناصر چار سے زیادہ نہیں ہو سکتے
 شرح مواقف و شرح تجرید میں اس کو مفصلاً لکھا ہے، اور شرح تجرید میں امام رازی کی پوری
 عبارت اس کے متعلق نقل کی ہے،

لیکن یہ اعتراض صرف احتمال آفرینی کی بنیاد پر تھا، کوئی نیا عنصر انھوں نے نہیں نکالا،
 نہ اس کی تحقیقات پر توجہ کی،

پانی کو یونانی جو سب سے زیادہ بار دمانتے تھے، ابوالبرکات بغدادی نے اپنی کتاب المعتمد
 میں اس سے انکار کیا، شرح اشارات امام رازی میں ہے،

امافی النقضية الثانية وهي

باقی دوسرا مسئلہ معنی یہ کہ پانی سب سے زیادہ

ان البالغ في البرودة بطبعه

بارد ہے، تو اس سے صاحب معتبر نے انکار

هو الماء فقد فاع في حنا

کیا اس کا دعویٰ ہے کہ خاک سب سے زیادہ بارڈ

المعتبر وزعم ان الارض ابرد

کیونکہ برودت کے لئے کثیف ہونا لازم ہے،

من لان الكثافة لازمة للبرودة

اسی طرح حرارت کیلئے لطیف ہونا لازم ہے،

واللطافة لازمة للحرارة فلما

چونکہ خاک سب سے زیادہ کثیف ہے، اس لئے

كانت الارض اكثف وجب ان

ضروری ہے، کہ وہی سب سے زیادہ بارڈ ہو، چھوٹے

تكون ابرد وانما يكون الاحساس

میں جو پانی ٹھنڈا معلوم ہوتا ہے تو اس کی وجہ

ببرودة الماء اشد من الاحساس

یہ ہے کہ پانی کی برودت لطافت کی وجہ سے

ببرودة الارض لان الماء للطفافة

مسامات تک پہنچ جاتی ہے بخلاف خاک

يصل الى مسام الارض

کے کہ وہ کثافت کی وجہ سے مسامات

لکھا تھا لا یصل،

تک نہیں پہنچ سکتی،

۳۔ یونانیوں نے ہوا کو جو سب سے زیادہ لطیف مانا تھا، امام رازی نے شرح اشارات میں اس کو اس طرح باطل کیا،

وعندنا النار اولى بذات
فاناسری ان الشی کلما کان
اسخن کان الطف وارق قواما
ونری ان الهواء کلما ازدادت
سختت ازدادت رفته ونری
ان النار التي عندنا فی غایة
اللطافة فقوی فی ظنوتنا انه
کان الشی اسخن کان الطف
وذلت یقتضی ان یكون النار
الطف الاجرام،

ہمارے نزدیک آگ زیادہ لطافت
کی مستحق ہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی چیز
جس قدر زیادہ گرم ہوتی ہے، اس کا قوام
زیادہ رقیق اور لطیف ہو جاتا ہے، ہم یہ بھی
دیکھتے ہیں کہ ہوا جس قدر زیادہ گرم ہوتی
ہے، اسی قدر اس کی لطافت بڑھ جاتی ہے
اس بنا پر گمان غالب پیدا ہوتا ہے، کہ
جو شے جس قدر زیادہ گرم ہوگی اسی قدر
زیادہ لطیف ہوگی، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ
آگ تمام اجسام سے زیادہ لطیف ہے،

۴۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ شیخ الاشراق نے اس بات سے انکار کیا، کہ آگ بھی کوئی عنصر ہے، اور
یہ امر بالکل تحقیقاتِ حال کے موافق ہے، یورپ کے تمام علمائے حال اس بات پر متفق ہیں،
کہ آگ کوئی عنصر نہیں، شیخ الاشراق کے الفاظ یہ ہیں، (دیکھو شرح حکمت الاشراق مقالہ رابعہ)
والحق یا بنی هذا ای کون النار
عنصر اخر ممتاز عن الهواء،
مقومتہ ہی انما یمتاز عنہ بکفیتہ۔

حق یہ ہے کہ آگ ہوا سے کوئی الگ اور جدا گنا
عنصر نہیں، ہوا سے اگر وہ ممتاز ہو تو خاص
کیفیت میں، نہ ماہیت کے لحاظ سے،

شیخ نے یونانیوں کے تمام دلائل نقل کر کے ان کو باطل کیا ہے، اخیر میں لکھتے ہیں،

فلا اصول ای اصول العناصر ^{ثلاثہ} تو اصول یعنی عناصر تین ہیں،

شیخ الاشراق نے اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ آگ کے عنصر ہونے پر یونانیوں کے جو دلائل تھے، ان کو تفصیل ذکر کر کے، ان کی لغویت ثابت کی، یونانیوں نے اس امر پر کہ آگ ایک عنصر ہے اور اس کا کرہ آسمان کی سطح زیریں سے متصل ہے، مختلف دلیلیں قائم کی تھیں،

ایک یہ کہ شعلہ ہمیشہ اوپر اٹھتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ آگ کا کرہ اوپر ہے، شیخ الاشراق کہتے ہیں، کہ شعلہ کوئی الگ چیز نہیں، بلکہ ہوا میں جب سخت حرارت آجاتی ہے، تو وہ مشتعل ہو کر اوپر کو رخ کرتی ہے کیونکہ حرارت کا قاعدہ ہے کہ وہ اجسام میں رقت اور لطافت پیدا کر دیتی ہے، اور لطیف چیز ہمیشہ اوپر رہنا چاہتی ہے،

ومن خاصية الحرارة المتطيف اور حرارت کی خاصیت لطیف کر دینا

فيكون صعود المراتفح للطفه ہے، تو شعلہ کا اوپر اٹھنا اس وجہ سے نہیں

لکونہ هواء حار لا لکونہ کہ وہ آگ ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ گرم

ناراً، (شرح حکم الاشراق) ہوا ہے، اور اسی وجہ سے لطیف ہے،

دوسری دلیل یہ تھی کہ آسمان کی حرکت کی وجہ سے سخت حرارت پیدا ہوتی ہے، اس وجہ سے اس کے نیچے آگ پیدا ہو گئی، شیخ الاشراق کہتے ہیں، کہ اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس سے آگ کا وجود لازم نہیں آتا، بلکہ وہ ہوا جو آسمان کے نیچے ہے، وہی گرم ہو جاتی ہوگی،

۵۔ یونانی جو عناصر کے استحالہ کے قائل تھے، یعنی یہ کہ ایک عنصر بدل کر، دوسرا عنصر ہو جاتا

ہے، ابو البرکات بغدادی نے اس سے انکار کیا، یونانی کہتے تھے، کہ کسی گلاس میں اگر نہایت ٹھنڈا پانی رکھا جائے گا تو گلاس کی بیرونی سطح پر پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرے نظر آئیں گے

یہ ہوا جو پانی بن گئی ہے، ابوالبرکات کہتے ہیں، کہ ہوا پانی نہیں بنی، بلکہ ہوا میں پانی کے جو نہایت چھوٹے چھوٹے ذرات تھے، وہ برودت کی وجہ سے نمایاں ہو گئے، شرح تجرید قوشچی میں ہے،

كما ذهب اليه ابوالبركات

فانه زعم ان في الهواء لطيف

بالطاس اجزاء لطيفة مائية

لكنها الصغرى ما جذب حرارة

الهواء اياها لم تتمكن من خرق

الهواء والنزول على الاناء فلما

يبرد الاناء الهواء الذي

زال السخونة من الاجزاء

المائية الصغيرة فكشفت

وثقلت فنزلت واجتمعت على

ابوالبركات کی یہ رائے بالکل آج کل کی طبیعات کے موافق ہے،

ابوالبركات اس بات کا قائل ہو کہ پیالہ

کے اس پاس جو ہوا ہے اس میں پانی کے لطیف

اجزاء شامل ہیں، لیکن چونکہ وہ چھوٹے

ہیں، اور ہوا کی گرمی ان کو جذب کرتی

رہتی ہے، اس لئے اون کو یہ قدرت

نہیں کہ ہوا کو چیر کر برتن پر اتر آئیں لیکن

جب ہوا نے برتن کو ٹھنڈا کر دیا، تو

پانی کے اجزاء اسے حرارت زائل

ہو گئی، اس لئے یہ اجزاء رد و لدار ہو کر

اتر آئے، اور برتن کی سطح پر جم گئے،

علوم جدیدہ

علم کی حقیقت

علوم جدیدہ کے مسائل بعض ایسے ہیں جو بالکل حال کی ایجاد ہیں، اگلے زمانے میں ان کا نام و نشان تک نہ تھا، بعض ایسے ہیں جو پہلے بھی موجود تھے، لیکن آج اون کی تشریح جس طرح کیجاتی ہے اگلوں نے نہیں کی تھی، اس سلسلہ کی ابتدا ہم پہلے اسی قسم کے ایک مسئلہ سے کرتے ہیں، کیونکہ اس سے قدیم و جدید کے موازنہ کا موقع بخوبی مل سکتا ہے،

علم کی حقیقت یونانیوں نے یہ بیان کی تھی کہ کسی چیز کی صورت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے، اس کا نام علم ہے، اس کے متعلق حصولی، حضوری، حصولِ اشیاء، بانفسہا اور باشباہا کی طول طویل بحثیں تمام متداول کتابوں میں مذکور ہیں،

حکماءے حال نے علم کی جس طرح تشریح کی ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے،

۱۔ انسان کو خدائے مختلف حواس دیئے ہیں، اور ہر حواس کے مدد کات جدا ہیں قوتِ سامعہ صرف آواز کو محسوس کرتی ہے، اجسام یا رنگ اور خوشبو وغیرہ کو ادراک نہیں کر سکتی، شامہ، آواز اور صورت کا احساس نہیں کر سکتی،

۲۔ اکثر چیزیں مختلف چیزوں کا مجموعہ ہوتی ہیں جو مختلف حواسوں سے محسوس ہوتے ہیں، مثلاً شہد میں لزوحیت ہے، جس کو لامسہ محسوس کرتا ہے، رنگ ہے، جو آنکھ سے محسوس ہوتا ہے،

خوشبو ہے جس کو شامہ سے تعلق ہے، وزن ہے جس کا ادراک لامہ کی استعانت سے ہوتا ہے، جب ہم کسی چیز کو مختلف حواس سے محسوس کرتے ہیں، تو جو کیفیتیں محسوس ہوتی ہیں، وہ ہمارے حافظہ کے خزانہ میں جمع ہوتی ہیں، اب ان میں سے جب کسی ایک کا احساس ہوتا ہے، تو اس چیز کی باقی کیفیتیں ہم کو یاد آجاتی ہیں مثلاً ہم نے کسی وقت شہد کو دیکھا چکھا، اور سونگھا تھا، اس سے شہد کی نسبت ہمارے حافظہ میں تین کیفیتیں جمع ہوئیں، رنگ، مزہ، خوشبو، اب فرض کرو کہ ہم نے دور سے شہد کو دیکھا اور اس کی خوشبو یا مزہ ہم کو محسوس نہیں ہوا، تاہم اس کا مزہ اور خوشبو خود بخود ہم کو یاد آجائیگی، اس بنا پر احساس اور ادراک کے متعدد مدارج ہیں

احساس کے مدارج

(۱) محض احساس بالفعل مثلاً ہم ایک سیب کو دیکھ رہے ہیں، (۲) احساس سابق اور احساس بالفعل دونوں، مثلاً ہم نے شہد کو دیکھا اور اس کا مزہ جو پہلے بتے چکھا تھا، اس وقت یاد آگیا، تو اس کی رنگت کا ادراک موجودہ احساس کے ذریعہ سے ہے، اور مزہ کا ادراک گزشتہ احساس کی یاد ہے، (۳) محض تصور مثلاً ہم نے شہد کو کبھی دیکھا سونگھا، او چکھا تھا، اب شہد ہمارے سامنے نہیں ہے، لیکن ہم کو وہ یاد آگیا، اور اس کے ساتھ اس کا رنگ مزہ خوشبو سب یاد آگئی، تو ان میں سے کوئی چیز موجود بالفعل نہیں، بلکہ احساس سابق کا تذکرہ ہے، اور اس کا طے سے اس وقت ہم کو شہد کا محض تصور ہی تصور ہے،

یہاں یہ نکتہ خاص کا طے کے قابل ہے، کہ جو علم احساس بالفعل سے حاصل ہوتا ہے، وہ قطعی اور یقینی ہے، اور جس میں گزشتہ احساس سے کام لینا پڑتا ہے، وہ یقینی نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ گزشتہ احساس کی یاد میں ہم نے غلطی کی ہو، ادراک اور احساس کی نوعیت کے متعلق ایک عام غلطی یہ کی جاتی ہے کہ جب ہم مثلاً سیب کو دیکھ کر کہتے ہیں، کہ ہم کو سیب کا علم ہوا، تو ہم سمجھتے ہیں کہ یہ علم بدیہی ہے، کیونکہ بالذات حواس ظاہری کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے، لیکن یہ

غلطی یہ ہے کہ سب کا علم یہاں صرف حواس سے نہیں حاصل ہوا، ہر حواس نے صرف رنگت اور شکل محسوس کی ہے، باقی اس کا مزہ اور خوشبو تو چونکہ اس کا احساس پہلے ہو چکا تھا، اس لئے ہم نے قیاس کر لیا کہ جب صورت اور رنگ وہی ہے تو مزہ اور خوشبو بھی وہی ہوگی اس لئے محسوس بالفعل صرف شکل اور رنگ ہی، باقی گزشتہ محسوس کی یاد ہے، اب جب کہ ہمارے سامنے سرے سے ایک شے موجود نہ ہو، لیکن اس کے مختلف آثار ہم پہلے محسوس کر چکے ہوں، اور اس کا خیال ہمارے ذہن میں آئے، تو یہ تصور ہوگا، اس بنا پر تصور کی تعریف یہ ہوگی کہ کسی شے کے گزشتہ احساسات کی یاد،

تصور کی تعریف

ان بیانات سے ثابت ہوگا کہ تصور کی تعریف جو یونانیوں نے کی تھی یعنی کسی شے کی صورت جو ذہن میں حاصل ہو، وہ کئی لحاظ سے غلط ہے،

یونانی تعریف کی غلطی

پہلی غلطی تو یہ ہے کہ ذہن یا عقل کوئی مادی شے نہیں، جس میں صورت کا انعکاس یا انطباع ہو، دوسری غلطی یہ ہے کہ تصور کے وقت کوئی نئی صورت حاصل نہیں ہوتی، بلکہ ایک حاصل شدہ صورت کا تذکرہ ہوتا ہے، ہمارے حافظہ میں بہت سے معلومات ہیں، جب ہم ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو کہا جاتا ہے کہ ہم نے ان کا تصور کیا، اب اگر تصور کی حقیقت وہ ہو جو یونانی بیان کرتے ہیں تو معنی یہ ہوں گے کہ اس وقت کوئی نئی صورت حاصل ہوئی ہے، حالانکہ اس وقت کوئی نئی صورت حاصل نہیں ہوئی بلکہ جو صورت پہلے سے حاصل تھی اسی کی طرف ہمارا ذہن متوجہ ہوا ہے، کیونکہ کسی شے کی صورت حاصل اس وقت ہوتی ہے جب وہ شے ہمارے حواس کے سامنے موجود ہو۔

اس مساحت کی وجہ یہ ہے کہ کسی شے کی حاصل شدہ صورت کی یاد دلانے کا بڑا ذریعہ رویت ہے، اور رویت میں اشیاء کی صورت آنکھ کے پردہ میں منبسط ہوتی ہے، اس لئے احساس بصری میں جو صورت حاصل ہوتی ہے، وہ تصور نہیں بلکہ تصور کی پیدا کرنے والی ہے،

لیکن یہ تمام ادراکات یعنی احساس بالفعل، احساس مرکب، تصور محض، سب ادراک کے ابتدائی درجہ ہیں یعنی یہ سب جزئیات کے ادراک کے طریقے ہیں، کلیات کا ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ ہم بہت سے جزئیات کو دیکھتے ہیں، ان سب میں بعض چیزیں مشترک پاتے ہیں، قیہ مشترک کوئی موجود خارجی نہیں ہے، نہ کسی خاص موجود خارجی کے مطابق ہے، لیکن ایک قسم کا وجدان ہے، جو بہت سے جزئیات کے دیکھنے اور ان میں سے بعض اوصاف کے مشترک پانے سے پیدا ہوتا ہے، اس وجدان کا نام تعقل ہے، اور اسی کو کلیات کا ادراک کہتے ہیں،

منطق میں جس چیز کو تصور کہا جاتا ہے، وہ تصور نہیں بلکہ یہی تعقل ہے، کیونکہ تصور کے لئے صورت کی ضرورت ہے، اور کلیات کے ادراک میں کوئی خاص صورت نہیں حاصل ہوتی، بلکہ بہت سے جزئیات کے استقصار سے اس طرح منتزع ہوتا ہے کہ ہم افراد کے خصوصیات کو حذف کرتے جاتے ہیں، اور ایک مفہوم عام پیدا کر لیتے ہیں، ہم نے زید، بکر، عمرو کو دیکھا، ان کی جو الگ الگ خصوصیتیں تھیں، مثلاً قومیت، وطن، جسمانی ترکیب وغیرہ وغیرہ سب کو حذف کرتے گئے، تو صرف انسانیت ایک ایسی چیز باقی رہی جو سب میں مشترک ہے، یہ انسانیت خارج میں موجود نہیں اور اس لئے وہ کسی حاسہ سے محسوس نہیں ہو سکتی، بلکہ جزئیات کے دیکھنے سے منتزع ہوتی ہے، اس لئے اس کو تصور نہیں بلکہ شعور یا تعقل کہا جاسکتا ہے، اور چونکہ علم کی یہ اعلیٰ درجہ کی قسم ہے، اس لئے علم کی تعریف یا تو یوں کرنی چاہئے کہ تصور مع تعقل یا صرف تعقل پر اکثفا کرنا چاہئے،

(مقالات شبلی مطبوعہ لکھنؤ)

جسٹ کیشن

سرایزک نیوٹن یورپ کا مشہور فلاسفر ہے، جو ۱۶۴۲ء میں پیدا ہوا اور ۱۶۸۷ء میں وفات پائی، یورپ کا خیال ہے کہ مسئلہ کیشن یعنی یہ کہ ہر جسم دوسرے جسم کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اسی فلسفی کی ایجاد ہے، اور سیکڑوں فلسفیانہ مسائل اسی مسئلہ پر مبنی ہیں،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ کیشن مختلف صورتوں میں مدت دراز سے تسلیم ہوتا چلا آتا ہے، یہ نہایت قدیم خیال ہے کہ ہر شے اپنے مرکز کی طرف کھینچتی ہے، اسی بنا پر یونانی یہ خیال کرتے تھے کہ ڈھیلا جب اوپر پھینکنے کے بعد زمین پر گرتا ہے تو اس وجہ سے گرتا ہے کہ اسکا مرکز، یا حیرطبی زمین ہے، اس لئے زمین اس کو اپنی طرف کھینچتی ہے، اس مسئلہ کو غلطی سے یونانیوں نے بے موقع بھی وسعت دی، مثلاً یہ کہ آگ کا شعلہ، اس لئے اوپر کو اٹھتا ہے کہ آگ کا مرکز زمین سے اوپر ہے، اور اسی لئے شعلہ اپنے مرکز کی طرف جانا چاہتا ہے، حالانکہ اس کی وجہ یہ نہیں بلکہ یہ وجہ ہے کہ ہلکی چیز بھاری چیز کے اوپر رہتی ہے،

لیکن ہم کو اس غلطی سے اس موقع پر بحث نہیں، صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ کیشن کا خیال نہ تھا بلکہ ایک خاص صورت یعنی کیشن مرکزی تاک محدود تھا،

لیکن حکماء اسلام نے اس اصول کو وسعت دی، ثابت بن قرہ اس بات کا قائل تھا کہ ہر جسم کے اجزاء میں یا ہم کیشن ہوتی ہے، امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں اس کی

عبارت نقل کی ہے، اور ہم اس کو معینہ نقل کرتے ہیں،

واما السبب فی انا اذا رمدنا
الصدرة الى عادت جانب الارض
فهو ان جزء كل عنصر يطلب
سائر الاجزاء من ذلك العنصر
لذا تم طلب الشيء لشبهه فانك
لو توهمت الاماكن على ما ذكرنا
من الخلاء ثم جعل بعض اجزاء
الارض في موضع من ذلك الخلاء
وباقها في موضع آخر من وجوب
ان يجذب الكثير منها الصغير
ولو صارت الارض نصفين ووقع
كل واحد من النصفين في جانب
اخر كان طلب كل واحد من القسمين
مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا
في الوسط بل لو توهم ان الارض
كلها الودفعت الى تلك الشمس
ثم اطلق من الموضع الذي
هي فيه الان حجر الكان يرتفع
باقی اس بات کا سبب کہ جب ہم پتھر کو اُڑا
پھینکتے ہیں تو وہ زمین پر آجاتا ہے تو اس کی
وجہ یہ ہے کہ ہر عنصر کا ہر جزر باقی اجزاء کو
ڈھونڈتا ہے، جس طرح ہر شے اپنی صفت
کی طرف کھینچتی ہے، اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین
کے بعض اجزاء کسی خلا میں اٹھا کر رکھ دیئے
جائیں، اور دوسرے اجزاء اسی خلا میں
کسی اور موقع پر رکھے جائیں تو ضرور ہوگا
کہ بڑے اجزاء چھوٹے اجزاء کو اپنی طرف
کھینچیں گے، اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ
زمین کے دو ٹکڑے ہو جائیں اور دونوں
ٹکڑے الگ الگ کھدیئے جائیں، تو دونوں
ٹکڑے ایک دوسرے کی طرف کھینچیں گے
یہاں تک کہ وسط میں پہنچ کر مل جائیں گے
بلکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین معلق اٹھا کر
فلک شمس پر رکھ دی جائے، اور ایک پتھر
اس موجودہ زمین کی سطح سے اوپر کو پھینکا
جائے تو وہ اوپر چڑھتا جائیگا، کیونکہ وہ

ذٰلِكَ الْحَجَرُ الِیْهَا الطَّلِبُ لِلْشَیْءِ اپنے تجنیس اعظم کا طالب ہوگا، ایسے

الْعَظِیْمُ الَّذِیْ هُوَ شَبِیْهِہٗ رَوْدُ الْکَلْبِ اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین کے ٹکڑے

لَوْ تَوَهَّمُوا اَنْہَا قَدْ تَقَطَّعَتْ وَتَفَرَّقَتْ ٹکڑے کر کے اون کو چھوڑ دیا جائے

فِیْ جَوَانِبِ الْعَالَمِ ثُمَّ اُطْلِقَتْ تو اس کے تمام اجزاء ایک دوسرے

لَکَانَ یَتَوَجَّہُ بَعْضُہَا اِلٰی بَعْضٍ ^{بعض} کی طرف حرکت کریں گے اور وہ سب

وَلِیْقِفَ حِیْثَ یَتَّہِیُّ الْبَقَاءُ جَمْلَہٗ - ^{جملہ} مل کر ایک ہو جائیں گے۔

یہ مسئلہ خاص ثابت بن قرہ کا ایجاد ہے اسی بنا پر امام رازی نے جہاں یہ قول نقل کیا ہے لکھا ہے، مذهبنا عجیباً اختارہ لنفسہ،

اس ترقی کر کے اکثر علما اس بات کے قائل ہوئے کہ تمام اجسام میں جذب اور کشش کی خاصیت ہے، یہاں تک کہ یہ خیال شعرا میں بھی پھیل گیا، مولانا روم نے شنوی میں اس مسئلہ کا جہاں ذکر کیا ہے، ہم وہ اشعار مولانا روم کی سوانح عمری میں لکھ چکے ہیں، اس موقع پر ایک اور شاعر کے اشعار نقل کرتے ہیں، وحشی یزدی شنوی شیریں فرہاد میں کہتا ہے،

یہ سحاط رکھنا چاہئے کہ جذب اور کشش کے بجائے اس زمانے میں میل کا لفظ استعمال کرتے

یکی میل ست باہر ذرہ رقص کشاں ہر ذرہ راتا مقصد خاص

اگر پوئی ز اسفل تا بہ عالی نہ بینی ذرہ زیں میل خالی

ز آتش تا بہ باد از آب تا خاک ز زیر ماہ تا بالاسے افلاک

ہمیں میل ست اگر دانی ہمیں میل جنیت در جنیت، خیل در خیل

سرایں رشتہاے سچ در سچ ہمیں میل ست باقی سچ در سچ

۱۔ یہ عبارت بہت لمبی ہے ہم نے اسی قدر پر اکتفا کیا،

ہیں میل ست کاہن را در آموخت کہ خود را برو و بر آہن را بدوخت

ہیں میل آمد و ناگاہ پیوست کہ محکم کاہ را بر کمر با بست

بہ ہر طبعی نہادہ آرزوے تنگ و پودادہ ہر یک ابہ سوئے

غرض کیں میل چون گرد و قوی پے

شود عشق و در آید در گ و پے

(المندوہ جلد ۶ نمبر ۴، شعبان ۱۳۳۴ھ مطابق ستمبر ۱۹۱۵ء)

فلسفہ اسلام

مسئلہ ارتقا و ڈارون

ڈارون کی ۲۰ برس کی سہم کوشش اور غور و محنت کی داد ہمارے ملک نے تو یہ دینی کہ ”وہ انسان کی اصل بندر قرار دیتا ہی اس لئے خود بندر ہی“ لیکن ایک ایسا مسئلہ جس کو قریباً یورپ کے تمام حکما تسلیم کرتے جاتے ہیں اس قابل نہیں کہ اس کو سنہی میں اڑا دیا جائے مسئلہ ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ پہلے یہ بتائیں کہ اس مسئلہ کی حقیقت کیا ہو، ڈارون کا کیا دعویٰ ہے اس کے کیا اصول ہیں؟ پھر یہ دیکھیں کہ حکماء اسلام کا اس کے متعلق کیا خیال تھا؟ جب کسی نئے مسئلہ کا ثابت کرنا مقصود ہو تو اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ باتیں استدلال میں پیش کی جائیں جن کو فریق مخالف بھی تسلیم کرتا ہے، پھر وہ باتیں جو ان تسلیم کردہ باتوں سے خود بخود لازم آتی ہیں اس طرح رفتہ رفتہ اصل مطلب تک آئیں، ہم بھی یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں،

اس قدر مسلم ہے کہ اکثر جانوروں کی بہت سی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، کبوتر کے سینکڑوں اقسام ہیں، کتے سینکڑوں قسم کے ہوتے ہیں گھوڑوں کی بہت سی نسلیں ہیں، ان اقسام کی صورت شکل، رنگ روپ، ذیل، دُول، عادت و خاصیت میں بھی نہایت فرق ہوتا ہے

باوجود اس کے سب لوگ یہی مانتے ہیں کہ وہ ایک ہی جانور ہیں، اور ایک ہی خاندان سے ہیں، طوطے سبز بھی ہوتے ہیں، سفید بھی، نہایت چھوٹے بھی چیل کے برابر بھی، بعضوں کے سرو پر کلغی بھی ہوتی ہے، لیکن سب کے سب طوطے ہیں، سفید کلغی والا طوطا چیل یا باز نہیں کہلاتا،

ان مختلف قسم کے طوطوں کی صورت و شکل، رنگ، ڈیل ڈول، اس قدر باہم مختلف تھے پھر بھی تم سب کو ایک ہی جانور اور ایک ہی نسل بتاتے ہو، صرف اس لئے کہ ان میں کچھ چیزیں مشترک بھی ہیں، غور کرو فاختہ اور کبوتر میں کیا اس سے زیادہ اختلاف ہو، کیا ان میں اس قدر مشترک باتیں نہیں ہیں؟ جتنا طوطوں کے اقسام میں ہیں، اس بنا پر کیا یہ مناسب نہیں کہ فاختہ کے مفہوم کو ذرا اور وسیع کر دو کہ کبوتر بھی اس کے دائرہ میں آجائے، اتنی وسعت پیدا کر لو، تو ذرا اور آگے بڑھو کہ کچھ اور جانور بھی فاختہ کی ذیل میں آجائیں، آگے اور بڑھنا ہو گا، لیکن ابھی ہم یہیں تک رُکے جاتے ہیں،

اب ایک اور بات پر غور کرو، تم نے تمام موجودات کی ہم قسمیں کی ہیں، جمادات یعنی زمین پہاڑ وغیرہ، نباتات، حیوانات، انسان، ان میں تم نے فرق یہ رکھا ہے کہ جمادات وہ چیزیں ہیں جنہیں نمو یعنی بڑھنے کی طاقت نہیں ہوتی، نباتات وہ ہیں جو بڑھتے ہیں، جیسے درخت وغیرہ، حیوانات وہ جو چل پھر بھی سکتے ہیں، اور انسان جس میں ان سب باتوں کے ساتھ عقل بھی ہوتی ہے،

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ حدیں جو تم نے مقرر کی ہیں، کیا ہر جگہ قائم رہتی ہیں، حال کی تحقیقات سے ثابت ہوا کہ بعض جزائر میں ایسی بلیں ہوتی ہیں جو درختوں پر لپٹی رہتی ہیں، لیکن جب کوئی جانور سامنے آجاتا ہے تو جھپٹ کر اس سے لپٹ جاتی ہیں، اور ان کا خون اس طرح چوس لیتی ہیں کہ وہ جانور مردہ ہو کر گر پڑتا ہے، بعض مقامات میں ایک

ہوتا ہے، اس کی پتیاں کھلی رہتی ہیں، جب کوئی مکھی اس پر اُبھیٹتی ہے تو فوراً پتیاں سمٹ کر
 اس کو بند کر لیتی ہیں، اور اس کا خون چوس کر چھوڑ دیتی ہیں، یہ تو حال کے تجربے ہیں، لیکن
 چھوٹی مونی کا درخت تو تم نے بھی دیکھا ہوگا، اس کو چھوؤ تو اس کی پتیاں خود بخود سمٹنی
 شروع ہوتی ہیں، اور ہاتھ اٹھا لینے پر بھی سمٹتی رہتی ہیں، یہاں تک کہ بالکل سمٹ جاتی
 ہیں، کیا ان مثالوں سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ بعض نباتات میں بھی حرکت کی قوت ہوتی
 ہے، اس صورت میں نباتات اور حیوانات میں تم نے جو سرحد قائم کی تھی، وہ ٹوٹ جاتی ہے
 ۳۔ تم دیکھتے ہو کہ جمادات، نباتات، حیوانات ہر ایک قسم میں کتنی قسمیں اور ان میں
 کس قدر مدارج کا اختلاف ہے، گھوڑے، ٹو بھی ہوتے ہیں، ترکی بھی، عرب بھی، ویر بھی
 ان کے افعال میں، آثار میں، اوصاف میں صوت شکل میں کس قدر فرق ہوتا ہے، یہ اختلاف مراتب
 آب و ہوا، زمین، تربیت موسم وغیرہ کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے، ان ملکوں کا مہو
 کتا، برفانی پہاڑوں پر جا کر، دو ایک نسل کے بعد اس کے بدن پر ریچھ کی طرح بال نکل
 آتے ہیں، ولایت کے انگور سیب وغیرہ ہمارے ملک میں بونے جاتے ہیں، تو ان کی لطافت
 مزہ بالیدگی میں فرق آجاتا ہے، یہاں کا گھوڑا عرب میں جائے تو دو چار پشتوں کے بعد اس
 عربی گھوڑے کے اوصاف پیدا ہو جائیں گے، کبوتر پالنے والے ایک قسم کے کبوتر
 میں دوسری قسم کے کبوتروں کے اوصاف پیدا کرنے چاہتے ہیں، تو ان کا میل دے کر پیدا
 کر لیتے ہیں، انغرض ہر چیز کے مختلف مدارج ہیں، اور یہ مدارج آب و ہوا وغیرہ کے اختلاف
 سے پیدا ہوتے ہیں،

۴۔ یہ بھی نظر آتا ہے، کہ تمام چیزیں ترقی اور تنزل کرتی رہتی ہیں، آم جنگل میں خود
 تھے، آبادی میں آکر ترقی کی، رفتہ رفتہ بیسی، لنگڑا، ثمربست، بخری اور شاہ پسند ہو گئے،

۵۔ اب ابتدا سے چلو، سب سے کم درجہ کے نباتات وہ ہیں جو گھورے وغیرہ پر اُگتے ہیں، یہ دراصل محض خاک کا لہد ہیں، پانی پڑا، بالیدگی پیدا ہوئی تازہ ہوئے، دھوپ کھائی، مرجھا کر خشک ہو گئے، دوسرے دن پھر ہو چلی، پھر پیدا ہو گئے، اور حسب معمول خشک ہو گئے۔ ان سے بڑھ کر سبزہ ہے، جو دیر تک رہتا ہے، زمین سے غذا بھی حاصل کرتا ہے، لیکن پھل پھول تخم نہیں، اس لئے اس کی نسل نہیں چل سکتی، ان سے بڑھ کر جو گیہوں وغیرہ ہیں جن کے تخم ہوتے ہیں، اور اس سے ان کی بقائے نسل ہوتی ہے، ان سے ترقی یافتہ، درخت ہیں جن میں غلہ سے کچھ زیادہ اوصاف ہوتے ہیں، بڑھتے بڑھتے خرما اور کھجور تک نوبت پہنچتی ہے، جنہیں حیوانات کے بعض اوصاف پائے جاتے ہیں، حیوانات جس طرح نرمادہ ہوتے ہیں، خرما میں بھی نرمادہ ہوتا ہے، اور جب تک نرمکے پھول کے زیرے مادہ پر نہ چڑھ کے جائیں، وہ بار بار نہیں ہوتے، اسی کو عرب کی اصطلاح میں تلیقح اور ہندی میں شادی کرنا کہتے ہیں، نباتات کا قاعدہ یہ ہے کہ اوپر سے ان کو کاٹ لو تو ان کو نقصان نہیں پہنچتا، جب تک ان کی جڑ قائم ہے، وہ زندہ رہیں گے، بخلاف اس کے حیوانات اور انسان کا یہ حال ہے کہ اگر ان کا سرکٹ جائے تو گو تمام اعضاء سلامت رہیں، لیکن وہ زندہ نہیں رہ سکتے، خرما کے درخت کا بھی یہی حال ہے، اگر اس کے اوپر کے حصہ کو کاٹ ڈالیں تو وہ باقی نہیں رہ سکتا، اس سے آگے بڑھ کر چھوٹی موٹی کے پتے جسمیں حرکت کی خاصیت ہے، جو خاص حیوانات کے ساتھ مخصوص ہے، اس حرکت کی نسبت یہ خیال ہو سکتا ہے کہ وہ طبعی اور فطرتی ہے، ارادی نہیں ہے، اس لئے اس درجہ سے بڑھ کر وہ نباتات ہیں جن کا ذکر اوپر گذرا، اور جنہیں صاف ارادی حرکت کے آثار پائے جاتے ہیں،

اب حیوانات کو نو سب سے کم درجہ کا حیوان ایک کیڑا ہے جو سمندر میں پیدا ہوتا ہے

یہ گویا فالودہ کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے کسی قسم کا کوئی عضو اس میں نہیں ہوتا، چمڑا، گوشت، ہڈی، کوئی چیز نہیں ہوتی، اس کے اندر سے دھاگے کی طرح تار نکلتے ہیں، انہی تاروں کے ذریعہ سے غذا کو جذب کرتا ہے، پھر یہ تار سمٹ کر اس کے جسم کے اندر چلے جاتے ہیں،

اس حالت سے آگے بڑھ کر وہ جانور پیدا ہوتے ہیں جن کے منہ ہوتا ہے، لیکن اوہ اعضا نہیں ہوتے، اور چھونے کے سوا، ان میں اور کوئی قوت نہیں ہوتی، وہ سوکھ نہیں سکتے بن نہیں سکتے، دیکھ نہیں سکتے مثلاً کیچڑے وغیرہ، رفتہ رفتہ اور اعضا پیدا ہوتے جاتے

ہیں، یہاں تک کہ ان جانوروں کا وجود ہوتا ہے جن کے کان، ناک، آنکھ، سب ہیں ہر قسم کے حواس ہیں، لیکن ان کا قد آدمی کی طرح سیدھا نہیں ہوتا، اس سے بھی بڑھ کر جانور ہیں جن کو لوگ بن مانس کہتے ہیں، اور جن کی بعض قسمیں مثلاً گورو لا وغیرہ لاٹھی لیکر بالکل آدمیوں کی طرح چلتے ہیں، اور ایک خاندان اس طرح مل جل کر رہتا ہے جس طرح ہمارے

رہتے ہیں، اور ان میں وہ تمام اوصاف پائے جاتے ہیں جو افریقہ کے وحشی آدمیوں میں پائے جاتے ہیں، اب ان تمام گزشتہ مقدمات کو مختصر آئیش نظر رکھو، یعنی

(۱) موجودات کے جو انواع ہیں، جمادات، نباتات، حیوانات، انسان نہیں سے ہر ایک کی سینکڑوں ہزاروں قسمیں ہیں، جن کو سب لوگ ایک ہی نوع شمار کرتے ہیں، مثلاً گبوتر، گھوڑے وغیرہ کے اقسام،

(۲) ایک قسم ترقی کر کے دوسری قسم میں داخل ہو جاتی ہے،

(۳) جمادات، نباتات، حیوانات، ان میں سے ہر ایک کی ترقی یافتہ قسمیں اوپر کی نوع سے مل جاتی ہیں یعنی جماد میں نمو پیدا ہو جاتا ہے، اس لئے وہ نباتات کہلایا جاسکتا ہے نباتات میں، ارادی حرکت پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے اس کو حیوان کہہ سکتے ہیں، حیوانات

میں عقل و ہوش اور ادنیٰ درجہ کا تمدن پیدا ہو جاتا ہے،

یہ امور تو قطعی ثابت ہو چکے ہیں، اب گفتگو صرف یہ رہ جاتی ہے کہ

یہ نوعین ابتدا ہی سے ایک ہی زمانہ میں الگ الگ پیدا ہوئی تھیں، جمادات الگ پیدا

ہوا، نباتات الگ وجود میں آئے، حیوانات، جدا پیدا ہوئے، انسان علیحدہ مخلوق ہوا

یا یہ کہ انہی نوعوں میں سے ادنیٰ درجہ کی نوع ترقی کر کے اعلیٰ ہوئی، پھر اس سے اعلیٰ ہوئی

پھر اس سے اعلیٰ تر ہوئی، یہاں تک کہ انسان وجود میں آگیا،

عام لوگوں کا خیال ہے کہ دنیا جب پیدا ہوئی تو جمادات، نباتات، حیوانات، سب

ایک ہی زمانہ میں پیدا ہوئے، اور الگ الگ پیدا ہوئے، ڈارون کی رائے ہے کہ

پہلے صرف نوع پیدا ہوئی، وہی ترقی کرتے کرتے انسان کی حد تک پہنچ گئی،

یہ ظاہر ہے کہ دونوں احتمالات میں سے کوئی قطعی نہیں، یوں بھی ہو سکتا ہے، اور

دو بھی، اس لئے اتنا تو بہر حال مان لینا چاہئے کہ ڈارون جو کچھ کہتا ہے، وہ ایسی چیز

نہیں جس کی منہی اڑائی جائے، وہ بھی ایک احتمال ہے اور تم جو کہتے ہو وہ بھی احتمال ہے، اور دونوں

میں کوئی قطعی اور یقینی نہیں،

اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں احتمالات میں سے زیادہ قرین قیاس کون ہے، اور

روزمرہ کے تجربے کیا شہادت دیتے ہیں، یہ ظاہر ہے کہ ہم رات دن دیکھتے رہتے ہیں

کہ تمام چیزیں ترقی کرتی رہتی ہیں، گلاب کی صرف دو تین قسمیں تھیں، آج کئی سو قسمیں ہیں جن

پھولوں میں سو سو پتیاں ہوتی تھیں کئی کئی ہزار تک پہنچیں، آب و ہوا، موسم اور ملکی ترقی

نے جانوروں کے اقسام کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا، یہ بھی آنکھوں سے نظر آتا ہے کہ

اعلیٰ قسم ابتداءً خود بخود نہیں پیدا ہوئی، بلکہ وہی ادنیٰ چیز ترقی کرتے کرتے اعلیٰ بن گئی خود

ہم نے ایک ادنیٰ چیز کو ترقی دیکر اعلیٰ کر دیا، اسی طرح فطرۃً ادنیٰ چیزیں اعلیٰ ہوتی رہی ہیں اس بنا پر بھی زیادہ قرین قیاس ہے کہ جمادات، نباتات، حیوانات بھی اسی طرح ترقی پا کر، ایک نوع دوسری نوع ہوتی گئی،

اس احتمال پر بڑے سے بڑا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ اب کیوں بند ہو گیا، آج کیوں کوئی گھاس ترقی کر کے جانور نہیں بن جاتی، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک نوع سے دوسری نوع میں جو انقلاب ہوتا ہے یہ سو دو سو برس کا کام نہیں، ہزاروں برس میں یہ انقلابات وقوع میں آتے ہیں، اس کے علاوہ جو چیزیں ایسی ہیں جن میں اوپر کی نوع کی بعض خصوصیات پائی جاتی ہیں، یہ وہی ہیں جو ترقی کی راہ میں ہیں، اور رفتہ رفتہ اوپر کی نوع سے بدل جائیں گی، جن نباتات میں حرکت ارادی کی قوت ہے تم کہتے ہو کہ ابتدا ہی سے اس کی یہ حالت ہے، لیکن یہ کیوں نہ مانا جائے کہ ابتداء وہ محض نبات تھے، ترقی کر کے اس حالت پر پہنچے کہ ان میں حیوان کی بعض خاصیتیں آئیں، اس سے بھی بڑھ کر ترقی کریں گے، اور پورے حیوان بن جائیں گے، اس قسم کی چیزوں کو یہ سمجھنا چاہئے کہ اپنی جگہ سے چل چکے ہیں، کسی قدر آگے ہو چکا ہے، لیکن ابھی پوری منزل طے نہیں ہوئی،

تشریح نے علانیہ ثابت کر دیا ہے اور ہم نے خود فوٹو دیکھے ہیں، کہ آدمی کا بچہ، جب ماں کے پیٹ میں مہینہ دو مہینہ کا ہوتا ہے، تو اس کی صورت میں، اور بعض دوسرے جانوروں کے جنین (پیٹ کا بچہ) میں ذرہ برابر فرق نہیں ہوتا، کیا یہ اس بات کا کافی ثبوت نہیں، کہ انسان کا بچہ ترقی کر کے اخیر منزل تک پہنچ جاتا ہے، اور جانور ابھی تک، اس منزل پر نہیں پہنچے ہیں اگر کوئی شخص کہے کہ کبوتر کی جو سینکڑوں ہزاروں قسمیں ہیں، ان میں سے ہر ایک قسم ابتداء پیدا ہوتی ہے، تو تم بے تکلف کہہ دو گے کہ یہ غلط ہے، بلکہ خدا نے کبوتر کو پیدا کر دیا

اور ترقی و تنوع کا ایک قاعدہ مقرر کر دیا، اس کے موافق کبوتروں کی مختلف اقسام پیدا ہوتی رہتی ہیں، اسی طرح یہ کیوں نہ مانو کہ خدا نے ایک نوع پیدا کر دی، اور ترقی کا قاعدہ مقرر کر دیا، اس کے موافق ایک نوع سے دوسری نوعیں پیدا ہوتی رہتی ہیں،

حکماء اسلام کا اس کے متعلق خیال

رسائل اخوان الصفا میں اس بحث کو تفصیل سے لکھا ہے، ہم جسے جسے مقامات سے اسکا اقتباس کرتے ہیں،

ترتیب موجودات بینا فیہا بان اخر	ہم نے پہلے رسالہ میں بیان کیا کہ جمادات کا انتہائی
مرتبۃ المعدنۃ متصلة باول	درجہ نباتات کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے،
مرتبۃ النباتۃ فرید ان تتبعھا	ہم چاہتے ہیں کہ اس کے بعد نباتات پر ایک رسالہ
رسالة النبات ونبین فیہا ایضاً	لکھیں جس میں مختصراً بتائیں کہ نباتات کیونکر پیدا
طرقاً من کیفیت نشوء النبات و	ہوتے ہیں، ان کے کتنے اقسام اور انواع ہیں؟
کمیت اجناسھا و فنون انواعھا	ان کے خواص، فوائد اور نقصانات کیا ہیں؟
و خواصھا و منافعھا و مضار دھابین	ہم یہ بھی بیان کریں گے کہ نباتات کا انتہائی
فیہا ایضاً ان اخر مرتبۃ النبات متصلة	درجہ حیوانیت کے ابتدائی درجہ سے متصل ہے، اور
باول المرتبۃ الحيوانیۃ وان اخر	حیوانیت کا انتہائی درجہ انسانیت کے ابتدائی
مرتبۃ الحيوانیۃ متصلة باول	درجہ سے ملا ہوا ہے،
المرتبۃ الانسانیۃ	

۱۔ اخوان الصفا کا ساتواں رسالہ نباتات کے متعلق ہے،

کھجور حیوانی نبات ہے | ان النخل
 نبات حیوانی لان بعض احوالہ
 مبتاین لاهوال النبات وان
 کان جسمہ نباتا، بیان ذلک
 ان القوة الفاعلة منفصلة
 من القوة المنفعلة والذی
 علی ذلک ان اشخاص الفیولہ
 منہ مباینۃ لاشخاص الاناش
 ولا اشخاص فحولہ لقاح فی اناش
 کما یكون ذلک للحيوان فاما
 سائر النبات فان القوة الفاعلة
 منہ لیست بمنفصلة من القوة
 المنفعلة بالشخص،

فبہذا الاعتبار تبین ان النخل
 نباتی بالجسم حیوانی بالنفس
 اذ کانت افعالہ افعال النفس
 الحيوانیۃ،

وفی النبات نوع اخر فعلة ^{بعضا}
 فعل النفس الحيوانیۃ لکن

کھجور حیوانی نبات ہے اس لئے کہ اس کے
 بعض خواص نباتات کے خواص کے متباہ
 ہیں، گو اس کا جسم نباتی ہے، اس کا
 ثبوت یہ ہے کہ کھجور میں قوت فاعلہ
 قوت منفعلہ سے ممتاز اور جدا ہے
 چنانچہ نہ کھجور اور مادہ کھجور کے
 درخت ایک دوسرے سے ممتاز
 ہوتے ہیں، نہ کھجور، مادہ کھجور
 کو حاملہ کرتی ہے، جیسا کہ حیوانات
 کرتے ہیں، ورنہ اور تمام نباتات
 میں قوت فاعلہ اور قوت منفعلہ
 الگ الگ نہیں ہوتیں،

اس دلیل سے ثابت ہوا کہ کھجور جسم
 کے لحاظ سے نبات ہے، اور نفس کے
 اعتبار سے حیوان ہے، کیونکہ اس کے
 افعال حیوانات کے افعال ہیں،

نباتات میں ایک اور قسم ہے جس کا
 فعل بھی نفس حیوانی کا فعل ہے، لیکن

جسمہ جسم النبات وهو الكثر
وذلك ان هذا النوع من النبات
ليس له اصل ثابت في الارض
كما يكون لسائر النبات ولا له
اوراق كاوراق ما بل انها تلتفت
على الاشجار والزرع والشو
فتمتص من رطوبتها وتغذي
بها كما يغذي الدود الذي
يدب على ورق الاشجار فنبات
النبات ويقترضها فيأكلها
ويغذي بها

بنات میں بھی قوتِ لامسہ ہوتی ہے | ان

النبات له قوة اللمس فقط
والدليل على ذلك ارساله
بعروق نحو الموضع الذي
وامتناعه من ارسال نحو
واليس ايضا فانهم متفق
منبته في مضيق مال وعدل
عنه طالبا للفسحة والسعة

اس کا جسم بناتی ہے، وہ امر ہل ہوا
اس کی جڑ نہیں ہوتی، جس طرح اور
بنات کی جڑیں ہوتی ہیں، اور نہ
اس میں پتے ہوتے ہیں، بلکہ وہ درختوں
پر کھیتوں پر کانٹوں پر لپٹی ہوئی اور انکی
رطوبت کو چوستی ہو اور اس سے غذا
حاصل کرتی ہو، جس طرح وہ کیرے
جو درختوں کے پتوں اور بنات
کی شاخوں پر رہتے ہیں، اور انکو
کتر کر کھاتے ہیں اور اس سے
غذا حاصل کرتے ہیں،

بنات میں صرف قوتِ لامسہ

ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ
بنات اپنے ریشوں کو رطوبت میں
کی طرف جانے دیتے ہیں، اور پھر ٹپکی
اور خشک زمین کی طرف جانے سے روکتے
ہیں جب کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے
کہ کوئی گھاس کسی تنگ جگہ میں اُگتی
ہے، تو ہٹ کر دوسری طرف رخ

فان كان فوقه سقف يمنع

من الذهاب علوا وكان له

ثقب من جانب مال الى نحو

تلك الناحية حتى اذا طأ

طلع من هناك فهداه الانعام

تدل على ان له حسا وتميزا للثقل

الحاجة

سب سے کم درجہ کا حیوان | فادون الحيوان

وانقصه هو الذي ليس

بالحاسة واحدة فقط x x

وليس لها سمع ولا بصر ولا

ولا ذوق الا الحس واللمس

فقط وهكذا اكثر الديدان

التي تسكون في الطين وفي قعرها

اس درجہ کا حیوان | فہذا النوع

بھی ہوا ورنبات بھی حیوان بناتی

لانہ ینبت جسمہ کما ینبت

بعض النبات ویقوم علی ساقہ

قائما وهو من اجل انه يتحرك

کرتی ہوا اور وسیع جگہ تلاش کرتی

ہے، اگر اس کے اوپر چھت ہو جس کی

وجہ سے وہ اوپر نہیں چڑھ سکتی اور

چھت میں کسی طرف سوراخ ہے

تو وہ اسی سوراخ کی طرف مائل ہوتی

ہو یہاں تک کہ جب خوب بڑھ جاتی ہو تو اسی

سوراخ میں ہو کر اوپر نکل آتی ہواں باتوں

سب سے کم درجہ کا حیوان وہ ہے

جس کے صرف ایک حاسہ ہوتا ہے،

اس کے کان آنکھ، شامہ، ذائقہ کچھ

نہیں ہوتا صرف چھونے کی حس ہوتی

ہے، چھاپنچہ اکثر کیرے جو مٹی میں

اور دریاؤں کی تہ میں پیدا ہوتے

ہیں، اسی قسم کے ہوتے ہیں،

اس قسم کا حیوان، بناتی حیوان ہوا

کیونکہ اس کا جسم بھی بنات کی طرح

نمو کرتا ہے، اور اپنے بل پر کھڑا

ہوتا ہے، یہ حیوان اس اعتبار

سے کہ اختیاری حرکت کرتا ہو، جانور

بنا ہوا کہ نبات کو بھی بعد ضرورت جس اور تیز ہوا

جسم حرکت اختیاریت حیوان
ومن اجل انه ليست له الحاسة
واحدة فهو انقص الحيوان
درتبة في الحيوانية وتلك الحاسة
ايضا فقد يشارت بها النبات
ہے اور اس لحاظ سے کہ صرف ایک
حس رکھتا ہے، سب سے کم درجہ
کا حیوان ہے، اور نبات ہے، کیونکہ
بعض نباتات میں بھی یہ حس
ہوتا ہے،

علامہ ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ نے بھی الفاظ الاصغریں اس مسئلہ پر تفصیل سے
بحث کی ہے، لیکن ابن مسکویہ کائنات کا سلسلہ نباتات سے شروع کرتا ہے،

کم درجہ کے نباتات | فنقول ان

مرتبۃ النبات في قبول

هذا الاثر الشريف هو

لما نجم من الارض لم

يخرج الى بدن ولم تحفظ

بيدرك انواع الحشائش وذر

انه في افق الجماد والفرق

بينهما هو هذا القدر اليسير

من الحركة الضعيفة في قبول

اثر النفس ولا يزال هذا الاثر

يقوى في نبات اخر يليه في

الشرف الى ان يصير له من القوة

نباتات کا درجہ احساس کے قبول

کرنے میں اس طرح شروع ہوتا ہے

کہ سب سے ادنیٰ درجہ کا نبات جب

زمین سے اُگتا ہے، تو وہ تخم کا محتاج

نہیں ہوتا، اور نہ وہ تخم کے ذریعہ

سے اپنی نوع کی حفاظت کرتا ہے،

جیسے گھاس اور یہ جماد کا آخری درجہ

ہے، اس قسم کے نباتات اور جمادات

میں صرف تھوڑی سی حرکت کا فرق

ہے اور یہ قوت ان دوسرے نباتات

میں جو اس کے اوپر ہیں بڑھتی شروع

ہوتی ہے، یہاں تک کہ قوت حرکت

فی الحركة الى ان يتفترخ ^{بنسب} اتنی ہو جاتی ہے کہ اس کی شاخیں

و نیشعب و يحفظ نوعه بالبدن ہوتی ہیں، پھیلتا ہے، تخم کے ذریعہ

و يظهر فيه من اثر الحكمة سے اپنی نسل کی حفاظت کرتا ہے

اکثر مما يظهر في الاول و اور حکمت کے آثار اس میں اس

يزال هذا المعنى يزاد کم درجہ کے نباتات سے زیادہ ظاہر

في شئ بعد شئ ظهور الی فی شئی بعد شئی

ان يصير الى الشجر الذي ان یصیر الی الشجر الذی

له ساق و ورق و ثمر و يحفظ لہ ساق و ورق و ثمر و تحفظ

به نوعه، وہ اپنی نوع کی حفاظت کرتے ہیں،

و هذا هو الوسط من المنازل یہ درجہ، متوسط منزل ہے لیکن اس کا

الثلاثة اولا ان اول هذا الثمرة ابتدائی درجہ اپنے اوپر کے درجہ سے ملا ہوا

متصل بما قبله في افقه وهو ہے، اور اس سے اوپر کے نباتات وہ ہیں

ما كان من الثمر على الجبال وفي جو پہاڑ، جنگل، جھاڑی، جزائر میں ہوتے

البراري المنقطعة وفي الغياہیں، جنگوں یا بقصد، لگانے کی کچھ ضرورت

وجزا اثر البهار لا تحتاج الى غير نہیں، ہوتی بلکہ خود بخود اڑ گئے ہیں، اگرچہ

بل ينبت لذاته و ان كان يحفظ وہ تخم کی وساطت سے اپنی نسل محفوظ

نوعه بالبدن و هو ثقیل الحركة رکھتے ہیں، اور اس قسم کے درختوں میں

بطيء النمو و بہت کم حرکت ہوتی ہے،

ثم يتدرج من عند المراتب پھر نباتات اس درجہ سے آگے قدم رکھتا ہے

وليقوى لهذا الاثر فيه ^{يظهر}
 شرفه على ما دونه حتى ينتهي ^{الى}
 الاشجار الكريمة التي تحتاج
 الى عنايته من استطابة التربة
 واستعذاب الماء والهواء
 لا اعتدال مزاجها والى صيانتها
 ثمرة التي تحفظ بها نوعها
 كالزيتون والرحمان والسفرجل
 والتفاح والتين واشباهها
 ويتدرج ايضا في قبول هذا
 الاثر من ظهور الشرف الى
 ان ينتهي الى رتبة الكرم ^{لنخل}
 فاذا انتهى الى ذلك صادف ^{نقى}
 الاعلى من النبات وصادف بحيث
 ان زاد قبوله لهذا الاثر لم
 يبق له صورة النبات ^{حينئذ} وقيل
 صورة الحيوان وذلك ان ^{لنخل}
 قد بلغ من شرفه على النبات
 الى ان حصل فيه نسبة قوية

اور حیات کے آثار اس میں قوی ہوتے جاتے
 ہیں اور اپنے سے کم درجہ کے حیوانات پر تیار
 خاص رکھتے ہیں، یہاں تک کہ وہ درخت پیدا
 ہوتے ہیں، جن کی نشوونما کے لئے اعتدال
 مزاج کی وجہ سے عمدہ زمین خوش گوار آب
 ہوا کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ اس بات کے
 محتاج ہوتے ہیں کہ ان کے پھل محفوظ رکھے
 جائیں، جن پر ان کی بقائے نوع موقوف ہے
 جیسے زيتون، انار، ہب، سیب، انجیر وغیرہ،
 پھر نباتات ترقی کر کے، انگور، کھجور تک پہنچتا
 ہے، یہاں پہنچ کر نباتات اپنی انتہائی
 منزل پر پہنچ جاتا ہے، کہ اگر اس میں
 ذرا اور قوت پیدا ہو جائے تو نباتات
 کی سرحد سے آگے بڑھ کر حیوانات میں
 داخل ہو جائے، اور یہ اس لئے کہ کھجور
 تمام نباتات سے اتنا ممتاز ہو گیا ہے کہ
 اس کو حیوانات کے ساتھ بہت مشابہت
 ہو جاتی ہے، اول یہ کہ نہ کھجور مادہ کھجور
 سے ممتاز ہوتا ہے، اور حیوانات کی طرح

من الحيوان ومشابهة كثير

منه اولها ان الذكرومها متميز

من الانثى وانه يحتاج الى ^{تلقح}

ليتم حملہ وهو كالسفا في

الحيوان، وله مع ذلك مبداء

آخر غير عروق واصله اعنى

الجوار الذی هو كاللدماع

من الحيوان فان عروق ^{فتة} له

تلت وقد احصيت للنخل

كثر تشابه للحيوان ليس هذا

موضع احصائها وهذه الرتبة

الآخرة من النبات وان كانت

في شرف فاتها اول افق الحيوان

وهو ادون مرتبة و اخسها.

سب كم درجہ کا حیوان | وذات اول ما

يرقى النبات من منزلة الاخير

وهو ان ينقلع من الارض ولا

يحتاج الى اثبات العروق فيها

بما يحصل له من التصرف بالحركة

ماده کو تر سے حاملہ ہونے کی ضرورت ہوتی

اور کھجوروں میں جڑ اور عروق کے سوا ایک اور

چیز بھی ہوتی ہے، جس پر اس کی حیات موقوف

ہوتی ہے یعنی کہا جا جو انسان کے حیوانات

کے دماغ کے قائم مقام ہوتی ہے، اگر کھجور

کہا جا کو کوئی صدمہ پہنچے تو کھجور ہی خشک

ہو جاتی ہے، اور میں نے کھجور اور حیوانات

میں بہت سی مشابہتیں دریافت کی ہیں

جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے

یہ نبات کی ترقی کا سب سے آخری زینہ ہے

اگرچہ نبات کا یہ اعلیٰ درجہ ہے، مگر یہ

جو اینٹ کا دیباچہ ہے، اور حیوانیت

اوس سے بالاتر ہے،

نبات جب اپنی منزل سے آگے بڑھتا

ہے تو اس کا پہلا زینہ یہ ہے کہ زمین سے

الگ ہو جائے، اور اوس کو او کی فرد

نہ رہے کہ اوس کی جڑیں زمین میں گڑی

رہیں تاکہ وہ اختیاری حرکت کر سکے،

اور حیوانیت کا یہ ابتدائی درجہ ہے، جو قوت
حاسہ کی کمی کی وجہ سے ابھی کمزور ہے، اور ابھی
صرف اس میں ایک ہی قسم کا حاسہ پیدا
ہوا ہے، یعنی چھونے کی قوت، جیسے صرف
اور کھڑے جوبل دریا پیدا ہوتے ہیں، اگر
ان کو آہستہ سے پکڑو تو یہ زمین سے بالکل
چمٹ جاتے ہیں، گو یہ زمین سے الگ
ہیں، اس لئے نباتات سے یہ بالکل
مشابہ ہیں، کہ ابھی تک یہ زمین سے بالکل
بے نیاز نہیں ہیں،

پھر حیوان آگے بڑھتا ہے، یہاں تک
کہ اس میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور وہ چلنے
پھرنے لگتا ہے، قوت احساس زیادہ
ہوتی ہے، جیسے کھڑے پتے اور رنگنے والے کھڑے،
پھر ترقی کرتا ہے، اور اس میں فیضان روح
زیادہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ ایسا حیوان
ہو جاتا ہے، جس میں چار قسم کے حاسے ہوتے

الاحتیادیۃ وھذا المرتبۃ الاولیٰ
من الحيوانیۃ ضعیفۃ لضعف اثر
فیہا وانما تظہر بجمۃ واحدۃ
اعنی حسا واحد او هو الحس العام
الذی یقال له حس اللمس
وذلك كالصدق والنواع
المحلزون الذی یوجد فی مشاطی
الانہاد ان اخذ بابطاء لیسزم
موضعہ وتمسک بہ وان کان
قد انقلع من الارض وصادرت
حیاته مالا نہ فی الافق القریب
من النبات وفيہ مناسبتہ منہ
ثم ینتقل عن ہذا المرتبۃ الی
ان ینتقل ویجرت ویقوی فیہ قوۃ
الحس کالدود وکثیر من الفراش
والدبیب
ثم یرتقی عن ہذا المرتبۃ ایضاً
ویقوی اثر النفس الی ان یصل منہ
الحيوان الذی لہ ادبۃ حواس

کا لحد وما اشبهہ۔

ثم یرقی من ذلک الی ان یصیر

من جن البصر ضعیف کالنمل

والنمل۔

ثم یرقی ذلک الی ان یصیر منہ

الحيوان الکامل فی الحواس الخمس

وهی مع ذلک متفاوتة المراتب

فمنها البلیدة الجافیة الحواس

ومنها الذکیة اللطیفۃ الحواس

السی تستجیب للتادیب وقیل الام

والنهی وتستعد لقبول اثرا لیلطو لنتی

کالفرس من البهائم والبادی

من الطیر۔

ثم یقرب من آخر مرتبة البهائم

ویصیر فی افقہ الاعلیٰ وفی مرتبة

الانسان وهذ لا المرتبة وان

کانت شریفۃ فی خسیة ذیة

بعیدۃ من مرتبة الانسان وهی

مراتب القرد واسبابها

میں جیسے چھو ندر وغیرہ،

پھر ایک زینہ اور قدم رکھتا ہے، اور اس

تھوڑی سی بصارت پیدا ہوتی ہے جیسے چوٹی

اور شہد کی مکھیاں،

پھر آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ حیوان کا

الحواس پیدا ہوتے ہیں، اور گوان میں حواس

خمسہ موجود رہتے ہیں لیکن باعتبار سمجھ کے اونکے

مختلف طبقات ہوتے ہیں، بعض بے سمجھ ناقص

الحواس ہوتے ہیں، بعض سمجھدار لطیف الحواس

ہوتے ہیں جن میں تعلیم کی صلاحیت ہوتی ہے

امرومنی کو سمجھتے ہیں، عقل انسانی کے قبول کرنے

کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے، جیسے چوپایوں

میں گھوڑا، اور پرندوں میں باز،

پھر حیوان ترقی کر کے حیوانیت کے انتہائی

درجہ پر پہنچ جاتا ہے، اور انسان کی سر

میں داخل ہونا چاہتا ہے گو یہ درجہ باعتبار

حیوانیت کے اعلیٰ ہے، مگر نسبت انسانیت

کے بہت نیچے ہے، اور یہ درجہ بندر وغیرہ

کا ہے جو انسان سے بالکل مشابہ ہیں اور

من الحيوان التي قادبت الانسان في
خلقة الانسانية وليس بينهما
الا ليسير الذي ان تجاوز
صار انسانا،

اور ان میں اور انسان میں ایک تھوڑا ہی
سافسرق ہے، جس کو بندرا گرے
کر لیں تو بالکل انسان ہو جائیں،

انسان کے مدارج | فاذا بلغت نقصت

جب حیوان اس درجہ پر پہنچا ہی اس کا قد

قامته و يظهر فيه من قوة تمييزا لشي
اليسير فضل تمييز و اهتداء في
المعارف و يقوى فيه اثر النفس

سیدھا ہو جاتا ہے، اس میں تھوڑی سی تیز

کی قوت آجاتی ہے، مگر ابھی اون میں علوم کی

استعداد نہیں ہوتی اور نہ اون کی روحانی

وهذه المرحلة القريبة من

قوت کچھ زیادہ زور آور ہوتی ہے، اور یہ

الانسان هي في افق البهيمية و

انسان کامل سے قریب کا درجہ حیوانیت

هي في اقصى المعمورة من بلاد

کی انتہا ہے، یہ حیوانی انسان زمین کے انتہائی

وفي اطرافها.... كالزنج وغيرهم

آباد حصہ میں ادھر او دھر پائے جاتے ہیں

فان هؤلاء ليس بينهم وبين

جیسے حبشی اور وحشی قومیں، کیونکہ ان میں اور

المرتبة الآخرة من الالهة

آخری حیوانوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں

كثير فوق وليس تؤثر عنهم

ہوتا، نہ تو ان سے کوئی حکمت اخذ کی جاتی

ولا يقبلونها ايضا من الامم الجاؤنة

ہے، اور نہ یہ اپنی ہمسایہ قوموں سے اخذ

ثم لا يزال اثر النطق يزيد الى

کرتے ہیں اس طرح عقل انسان درجہ بدرجہ

ان يصير في وسط المعمورة

بڑھتی جاتی ہے، یہاں تک کہ زمین کی وسط

في الاقليم الثالث والاربع

آبادی میں یعنی تیسری چوتھی یا پنجمی اقلیم

والخامس فحيث يكمل هذا الاثر
 ويصير بحيث تراه من الذكاء ^{لفهم} والنفوذ
 والتيقظ للامور والكيس في الصنائع
 واستخراج غوامض العلوم وايضا
 في المعارف.

ہیں،

احمد نظامی عروضی سمرقندی جو چھٹی صدی کا ایک بلند پایہ حکیم ہے اپنی تصنیف چہار مقالہ میں
 اسی مسئلہ کی اس طرح تشریح کرتا ہے،

چوں آثار ایں کواکب در قسط ایں غما
 تاثیر کرد... از میان خاک و آب نموت
 آتش و باد ایں جمادات پیدا آمد...
 اماں چوں روزگار برآمد داد و دار فلک
 مستواتر بود و مزاج عالم سفلی نضج یافت
 و نوبت انفعال بدال فرجہ رسید کہ دینا
 آب و ہوا بود ظہور عالم نبات بود...
 تا در عالم جماد اول چیزیکہ... ترقی بھی
 کرد و شریف تر بھی شد بر جاں رسیدنی
 بسد کہ آخر ایں عالم جماد آفت تابوت
 بود، باولیں چیزے از نبات و اول
 عالم خار بود، و آخر خرما کہ تشبیہ کردہ اند

ستاروں کی تاثیرات نے جب عالم عنصری
 میں اثر کیا... تو مٹی اور پانی سے آگ اور ہوا
 کی مدد سے جمادات پیدا ہوئے... جب اپر
 ایک مدت گذر گئی اور فلک کے دورے
 بہیم جاری تھے، اور عالم عنصری میں کسی قدر
 استعداد پیدا ہوئی، اور تاثیر کی نوبت اس
 فضا تک پہنچی جو درمیان پانی اور ہوا کے
 ہے، تو عالم نباتات کا ظہور ہوا،... یہاں تک
 کہ عالم جماد میں سب پہلے جس چیز نے ترقی کی او
 سب اعلیٰ مرتبے پر پہنچی وہ مرجان ہوا، یعنی عالم
 جماد کی آخری نوع بنا، جو عالم نبات کی اول نوع
 سے ملا ہوا تھا، اور نباتات کا ابتدائی درجہ کا تھا،

بہ عالم حیوان.... وَاں از دشمن بگریزد
کہ تاک از عشقہ بگریزد،

اور انتہائی کجور ہے جس کو لوگوں نے عالم حیوان
کیساتھ تشبیہ ہی ہے..... کجور اپنے دشمن سے بھانپو

و عشقہ گیا ہیست کہ چوں بر تاک سپرد

جس طرح عشق سپاں سے انگور کا درخت بھاگتا ہے

عشق سپاں ایک قسم کی گھاس ہے جو انگور کے درخت

اور انجشکا ند پس در عالم نبات ہیچ چیز

پر لپٹنے سے درخت کو خشک کر دیتا ہے تو عالم نبات میں

شریف تر از نخل و تاک بنود بخت آنکہ

کجور اور انگور سے زیادہ کوئی چیز ترقی یافتہ نہیں ہے

بہ عالم فوق نسبت کردند و قدم از دائرہ

اس لئے کہ یہ دونوں عالم حیوان سے مشابہ ہیں اور

عالم خود بیروں نہادند و بجانب اثرش

اور نباتات کے دائرہ سے ان کا قدم آگے ہے

ترقی کردند،

اور انھوں نے درجہ اعلیٰ کی طرف ترقی کی ہے

اما چوں ایں عالم کمال یافت و اثر آبا

لیکن جب عالم عنصری کی استعداد کامل ہوگئی

از عالم علوی درامہات سفلی تاثیر کرد

اور گردش فلکی اور کواکب نے عالم عنصری پر اثر

مزاج لطیف تر گرفت و نوبت بفرج

کیا، تو عناصر کا مزاج زیادہ لطیف ہو گیا اور

ہوا و آتش افتاد و فرزند لطیف تر آمد

اس فضا تک نوبت پہنچی، جو ہوا و آتش کے

ظہور عالم حیوان بود و اں قوتہا کہ

در میان ہے، تو عالم حیوان پیدا ہوا، اور نباتات

نبات داشت با خود آورد و دو قوت

میں جو کچھ قوتیں تھیں انکو بھی اپنے ساتھ لایا، اور

آزاد فرود کیے کہ... قوت مدرکہ

دو قوتوں کا اور بھی اضافہ کیا، ایک قوت مدرکہ

.... کہ حیوانی چیز با بدو دریا بدوم

جس کے ذریعہ سے انسان علم حاصل کرتا ہے، دوسری

قوت جنبیدن بارادہ خود.....

قوت محرکہ جسکی وجہ سے حرکت ارادی کرتا ہے

ہر حیوان نے ایں قوت مدرکہ و محرکہ را

جس حیوان میں کہ قوت مدرکہ اور قوت محرکہ

دارد و آں دہ کہ ایشان منشعب شوند

حیوان کامل خوانند و ہر چہ کم بود ناقص

چنانکہ مار گوش ندارد و مور چشم ندارد

..... و اما ہیچ ناقص از خراطین نبود

آں کمرسیت کہ در گل جوی پیدائی شود

اور وہ دس حاسے پائے جاتے ہیں جو اسی قوت

مدرکہ کی شاخیں ہیں، (حواس ظاہرہ خمسہ)

حواس باطنہ خمسہ، تو وہ حیوان حیوان کامل

ہوتا ہے، اور جس قدر حاسے کم ہوں گے اتنا

ہی کم درجہ کا وہ ناقص حیوان ہوگا، جیسے سنا

کے کان نہیں ہوتے، حیونیوں کی آنکھیں

نہیں ہوتیں، لیکن کچھ سے زیادہ کوئی

ناقص حیوان نہیں ہوتا، کچھ ایک قسم کا

کیڑا ہے جو دریا کی مٹی میں پیدا ہوتا ہے،

حیوانیت کا ابتدائی نمونہ کچھ ہے، اور انتہائی

بن مانس، بن بانس ترکستان کے صحرا میں

ایک قسم کا جانور ہوتا ہے، جس کا قد سیدھا

ناخن چوڑا ہوتا ہے، انسان سے اوس کو

بہت الفت ہوتی ہے، بن مانس انسان

کے بعد تمام حیوانات سے ترقی یافتہ ہے،

جب اس عالم پر ایک مدید زمانہ گذر گیا اور

عناصر کے مزاج بہت زیادہ لطیف ہو گئے

تو اس فضا کی نوبت پہونچی، جو عناصر اور

افلاک کے درمیان ہے تو انسان کا

اول حیوان اوست و آخر ناس

و آں حیوانیت در بیابان ترکستان

منتصب القامۃ الفی القد و عریض

الاطفار آدمی را بسیار دوست دارد

..... و او بعد از انسان از حیوان

شریف تر است،

اما چوں کہ ورطوال دہور، و زمان

لطف مزاج زیادہ شود و نوبت بفرجہ

رسید کہ میان عناصر و افلاک انسان

در وجود آمد و ہر چہ در عالم جاد و نبات

و حیوان بود با خوشی تن بیاورد
و بتولات معقولات بر آں زیادت
کرد و محبتل بر ہمہ بادشاہ
باشد،

کا وجود ہوا، جو جادات، نباتات حیوانات
کے تمام قوی کا جامع ہوا اور معقولات
کے سمجھنے کی قوت مزید برآں پیدا کی، اور عقل
کے ذریعہ سے اس نے سب پر بادشاہت کی،

(الندوہ ج ۴ منبرہ، جمادی الاول ۱۳۲۵ھ مطابق جون ۱۹۰۶ء)



ڈاکٹر برٹن اور تاریخِ فلسفہ اسلام

ڈاکٹر برٹن جرمنی کا مشہور فاضل ہے، وہ کثرت سے مختلف زبانیں جانتا ہے، اس نے تین یونیورسٹیوں سے فلسفہ کی ڈگری حاصل کی ہے، اور اب برٹن کی یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں، اولہ اسلامی فلسفہ کی تعلیم کا پروفیسر ہے، چار برس سے اس نے اپنی زندگی صرف عربی فلسفہ کی تحقیقات پر وقف کر دی ہے، یورپ میں سینکڑوں فضلا ہیں جو اسلامی علوم کی تحقیقات میں مصروف ہیں لیکن ڈاکٹر برٹن کا کمال اس قدر مسلم ہو گیا ہے کہ اس خاص مضمون کے متعلق وہ مرجع عام بن گیا ہے، تمام اطرافِ یورپ سے اس کے پاس اسلامی فلسفہ کے متعلق استفسارات آتے ہیں، اور وہ تسلی بخش جواب دیتا ہے،

فلسفہ اسلام کے متعلق اس کی دو تصنیفیں جرمن زبان میں شائع ہو چکی ہیں، ایک کا نام **معد الطبیعیہ** ہے، یہ کتاب اصل میں شیخ بوعلی سینا کی کتاب **مابعد الطبیعیہ** کا ترجمہ ہے لیکن ترجمہ کے ساتھ اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے، جس میں یہ بتایا ہے کہ بوعلی سینا نے یونان اور بالخصوص ارسطو کے فلسفہ پر کیا اضافہ کیا؟

مسلمانوں میں بوعلی سینا کی تصنیفات اور فلسفہ کو جو رواج ہوا، اور جس عظمت سے اس کا نام لیا جاتا ہے کسی اور فلسفی کا نام نہیں لیا گیا، لیکن اگر یہ جانتا چاہیں کہ اس نے یونان کے فلسفہ پر

کیا اضافہ کیا تو اس کا کوئی سامان نہیں، یہاں تک کہ عام رائے یہ قائم ہو گئی کہ بوعلی سینا صرف ^{سطو} اس کا شراح تھا، ایک یورپین مورخ نے اسی بنا پر لکھ دیا کہ مسلمان کسی فلسفہ کے بانی نہیں، وہ ^{سطو} اس کی گاڑی کھینچنے والے قلی ہیں،

ڈاکٹر برٹن چونکہ یونانی اور عربی دونوں فلسفہ کا ماہر ہے، اس لئے اس کو اس بحث کے فیصلہ کرنے کا پورا حق تھا، اس نے تفصیل کے ساتھ اس کتاب کے دیباچہ میں بتایا کہ بوعلی سینا نے ^{سطو} ارسطو پر کس قدر اضافہ کیا، اسی کے ساتھ اس نے یہ بھی ثابت کیا کہ عہد وسطیٰ میں تمام یورپ میں جس قدر فلسفی تھے، بوعلی سینا ان سب سے فلسفہ میں ممتاز تھا،

ڈاکٹر موصوف کی دوسری کتاب خاص فلسفہ اسلام کی تاریخ پر ہے، اس نے اس کتاب کا نام درجاتِ فلسفہ فی الاسلام رکھا ہے، اور فلسفہ اسلام کے چار دور قائم کئے ہیں،

۱۔ متکلمین

۲۔ فلاسفہ

۳۔ طبعیین

۴۔ صوفیہ

اسی طرح فلسفہ کے چار دور قائم کئے ہیں،

دور اول ^{سطو} سنہ ۹۰۰ء سے سنہ ۱۰۰۰ء تک یہ ہارون اور مامون کا دور ہے، اس دور میں

فلاطون، سکندر افروسی، ثامسطیوس کی کتابوں کا ترجمہ ہوا،

اس دور میں فلسفہ اسلام، زیادہ تر یونان کا فلسفہ تھا جو اس بات کو مانتے تھے کہ خدا کو

کوئی ارادہ اور اختیار نہیں ہے بلکہ اس سے تمام افعال اس طرح صادر ہوتے ہیں، جس طرح

آفتاب سے روشنی،

دور دوم، سنہ ۱۸۰۰ء سے سنہ ۱۸۵۰ء تک، اس دور میں متکلمین نے فلسفہ یونان پر نکتہ چینی شروع کی اور اس مذہب کو باطل کیا کہ خدا سے مجبوراً افعال صادر ہوتے ہیں،

دور سوم، سنہ ۱۸۵۰ء سے سنہ ۱۹۰۰ء تک، اس دور میں ارتنوی، ابھری، کاتھی، تقی زانی ^{بدین} عہد آجی، دوآنی پیدا ہوئے،

دور چہارم - موجودہ دور جو دراصل یورپ کے فلسفہ کا دور ہے اور جس کی تقلید مصر وغیرہ میں جاری ہے،

دور سوم کی نسبت اب تک لوگوں کا خیال تھا کہ اس عہد کی تصنیفات مستقل تصنیفات نہیں بلکہ قدیم کتابوں کی شرحیں اور حاشیے ہیں لیکن ڈاکٹر برٹن کا دعویٰ ہے کہ فلسفہ کی تاریخ میں یہی سب اہم نشان دور ہے، ڈاکٹر صاحب نے نہایت توضیح کے ساتھ ان فلسفیانہ مباحث کا ذکر کیا ہے جن میں اس دور کے علمائے یونانیوں کی غلطیاں نکالیں، اور بہت سے جدید مسئلے ایجاد کئے، ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب جرمن زبان میں ہے، محمد بدر جو بن کی یونیورسٹی میں تعلیم پاتا رہے ہیں، ڈاکٹر صاحب موصوف کے شاگرد ہیں، انھوں نے ڈاکٹر صاحب کی تصنیفات کے متعلق ایک آرٹیکل المودید مورخہ ۲۳ ربیع الثانی ۱۳۲۷ھ ہجری میں لکھا ہے ہمارا یہ مضمون، اسی آرٹیکل سے ماخوذ ہے، لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ بدر صاحب نے اصل جو بات تھی وہی چھوڑ دی، ڈاکٹر صاحب موصوف نے جہاں دور سوم کی تحقیقات اور ایجادات پر بحث کی ہے، اس کی نسبت وہ لکھے ہیں،

وقد بحث الدکتور فی هذا الموضوع

ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر فلسفیانہ علمی

بحثاً علمیاً فلسفیاناً لا یسع مقالی

بحث کی ہے لیکن ہمارے اس آرٹیکل میں اس کی

فی هذا البحث فیہ ولا یأس

گنجائش نہیں اور ہمارے ناظرین میں سے

بہ الفریق الا عظم من القراء

اکثروں کو اس سے کچھ دلچسپی نہ ہوگی،

مصر میں لوگوں کو اس مضمون سے دلچسپی نہ ہو تو نہ ہو، لیکن ہندوستان میں خصوصاً مذہب کے ہم مذاق لوگوں کی نسبت تو ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ وہ صرف اسی بحث کو دلچسپی کی نظر سے دیکھنا چاہتے ہیں،

باقی باتیں تو اور بھی بار بار سنی اور دیکھی ہیں،

جس میں نامہ بندھا تھا دلبر کا وہی پر، گر پڑا اکبوتر کا،

(المذوہ نمبر ۵ جلد ۶)

جمادی الاول ۱۳۲۷ھ مطابق ماہ جون ۱۹۰۹ء



فلسفہ و فارسی شاعری

سحابی نخنی

دوسو برس سے مسلمانوں کے شاعرانہ مذاق کا جو انداز ہے، اور اس کی وجہ سے آج جس قسم کے اشعار زبانوں پر چڑھے ہوئے ہیں، یا دل و دماغ میں جاگزیں ہیں، اس نے یہ عام خیال پیدا کر دیا ہے کہ فارسی شاعری کے خزانہ میں زلف و خال و خط، جھوٹکی خوشامد، مداحی، بمبالغہ اور فرضی خیال بندی کی سوا اور کچھ نہیں، فردوسی کا رزمیہ، مولانا روم کا تصوف، سعدی کی پند و موعظت استثنائی چیزیں ہیں جس طرح کنکر پتھر کے ڈھیروں میں کہیں کہیں ایک آدھ چمکے ہوئے جوہر بھی نظر آجاتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ فارسی شاعری ترقی کی اس حد تک پہنچ چکی تھی جس کی نظیر دنیا کی تمام زبانیں خالی ہیں، عرب نے بے شبہ شاعری کو معراج کمال تک پہنچا دیا تھا، لیکن شاعری کی ایک اعلیٰ صنف یعنی فلسفہ کا مطلق پتہ نہیں، بخلاف اس کے فارسی میں اس کثرت سے فلسفیانہ خیالات ادا کئے گئے ہیں کہ اگر اودن کو ترتیب سے یکجا کیا جائے تو فلسفہ کی ایک مستقل کتاب بن جائے فلسفیانہ شاعری کے مشہور ارکان جیہام، ناصر خسرو ہیں لیکن یہ عجیب بات ہے کہ جو تاجدار اس اقلیم کا نشا ہے، شہرت عام کے منبر پر اس کے نام کا خطبہ نہیں پڑھا گیا، اگرچہ اہل فن اس کے نام سے اچھی طرح واقف ہیں، تمام تذکروں میں اس کا ذکر ہے، مرزا صاحب نے اس کو رباعی گوؤں کا خاتم تسلیم کیا ہے، ع

رباعی گرز موزونان، مستم شد سحابی را،

لیکن بایں ہمہ وہ خود اور اس کا کلام، شہرت کی حد تک نہ پہنچ سکا، اس کے حالات بھی بہت کم معلوم ہیں، تاہم ولادت کسی نے نہیں لکھی، زمانے کی تعیین کے لئے تذکرہ نویسوں نے اسی قدر کافی خیال کیا کہ اکبر اور عباس صفوی کا ہم عصر تھا، مولوی غلام علی آزاد نے سرو آزاد میں لکھا ہے کہ ^{۱۰۱۰} شہادت میں وفات پائی، زندگی کا کارنامہ یہ ہے کہ چالیس برس تک بچت میں گوشہ نشین رہا، اور کبھی روضہ مبارک کے احاطے سے قدم باہر نہیں نکالا، مولوی غلام علی آزاد نے صبح صادق کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ایک دفعہ کہیں جا رہے تھے، راہ میں نہر تھی چاہا کہ سطح آب سے گزر جائیں، پاؤں تہ میں جانے لگا، بولے کہ یہ دنیاوی تعلق کا اثر ہے، جھکوا اور تو کسی چیز سے علاقہ نہیں، البتہ دیوان سے وابستگی ہے، یہ کہہ کر دیوان کو پانی میں ڈال دیا، ستر ہزار رباعیاں تھیں، ان میں سے بیس ہزار کے قریب لوگوں نے بیاضی لکھ لی تھیں، وہ رہ گئیں باقی مفقود ہیں، تھی اوحدی نے لکھا ہے کہ جرجان اصلی وطن ہے، لیکن ولادت شہر میں ہوئی، والد داغستانی کی یہ تحقیق ہے کہ استرآباد میں پیدا ہوا اور بچت میں زندگی بسر کی،

تجد اور گوشہ نشینی کا یہ درجہ تھا کہ نام بھی گوشہ نشین رہا، عالم تجرد کے تاجدار اور بھی گزرے ہیں، لیکن وہ جس قدر گناہ بنا چاہتے تھے، اسی قدر اور زیادہ مشہور ہوتے تھے جس قدر چھپتے تھے اسی قدر زیادہ چمکتے تھے، اسی بنا پر شاعر نے کہا ہے،

در کیش ما تجرد عفا تمام نیست در فکر نام ماند اگر از نشان گذشت

یہ فخر سحابی ہی کی قسمت میں تھا کہ اس نے نہ صرف اپنے آپ کو، بلکہ اپنے نام کو بھی لوگوں

سے روشناس ہونے نہ دیا،

سحابی نے شاعری کی صرف ایک صنف یعنی رباعی اختیار کی، رباعیوں کی تعداد میں اختلاف

ہے بعضوں نے ستر ہزار بیان کی ہے والد داغستانی اور ہدایت قلی کو صرف چھ ہزار رباعیاں ہا تھا

آئیں لیکن میں نے خود دس ہزار رباعیاں دیکھی ہیں، عالمگیری امرا میں ایک شخص محمد سمیع نام تھا، اس کے کتب خانہ کا ایک مجموعہ اشعار میری نظر سے گذرا اس کے پہلے حصہ کی سرخی "منتخب رباعیات سحابی" اس میں چھ ہزار سے زیادہ رباعیاں ہیں، جب انتخاب اس قدر ہے پورا کلام اس سے کچھ زیادہ ہی ہوگا، اس مجموعہ کی نقل میرے کتب خانہ میں موجود ہے،

رباعیوں کے علاوہ غزلیں بھی ہیں، والدہ داغستانی نے ان کے اشعار نقل بھی کئے ہیں لیکن وہ ایسے موتی نہیں کہ سحابی کے تاج کمال پرٹانکے جائیں، البتہ مثنوی کا ایک شعر ہے جو اس قابل ہے کہ اس پر سے ہزار مثنویاں نثار کر دی جائیں،

عشق حقیقی ست، مجازی بگم، ایں دم شیرست بہ بازی بگم

رباعیوں میں ہر قسم کے صوفیانہ، فلسفیانہ اور اخلاقی مضامین ہیں، ہم چند رباعیاں نقل کرتے ہیں، اور ان کے مضامین کی تشریح کرتے ہیں،

(۱) عوام بلکہ خواص تک کا اعتقاد ہے کہ سلسلہ کائنات کے اکثر واقعات، برگزیدگان خاص کی مرضی اور خواہش کے موافق ظہور میں آتے ہیں، شاعر کا خیال ہے کہ یہ نہیں بلکہ نظام عالم جس طرح چل رہا ہے، اس کو کسی کی خواہش اور استدعا کوئی علاقہ نہیں، جو کچھ ہونا ہے ہوا جاتا ہے، اس میں کسی کو فائدہ یا نقصان پہنچ جائے، تو اتفاقی بات ہے، نظام عالم کا وہ مخاطب نہیں، اس کی یہ مثال ہے کہ دریا اپنے زور میں موجیں مارتا ہے، اس میں کہیں کوئی تنکا آگیا، اور بہاؤ میں کہیں سے کہیں پہنچ گیا، اب اگر تنکا یہ خیال کرے کہ دریا کا یہ زور و شور میری دشمنی کی وجہ سے تھا، تو اس سے بڑھ کر کیا حماقت ہو سکتی ہے، یہی حال انسان کا ہے، زمانے کے حوادث خود بخود پیش آتے رہتے ہیں کسی انسان کو فائدہ یا نقصان پہونچانا ان کو پیش نظر نہیں ہوتا اس خیال کو سحابی نے اس طرح ادا کیا ہے،

عالم بخروش لا الہ الا ہوست غافل بہ گماں کہ دشمن ست او یا دوست

دریا بہ وجود خویش موبجے دارد خس پندارد کہ ایں کشاکش با دوست

(۲) عام لوگ کسی کسی وقت تسبیح وغیرہ کے ذریعہ سے خدا کا ذکر کرتے ہیں، لیکن خالی خدا کا

نام لینا حقیقی تسبیح نہیں، انسان اگر معرفت الہی حاصل کرے تو جو کچھ وہ زبان سے بولے گا، سب خدا کی تسبیح ہے، ۵

تسبیح چہ سود مرد بے عرفاں را جز آنکہ شناسد مگراں سلطان را

ہر چیز کہ گوید آدمی تسبیح است گر شناسد بہ واجبے سبحاں را

(۳) انسان میں خدا نے جو بری صفیتیں مثلاً غصہ، کینہ، حسد وغیرہ پیدا کی ہیں، دراصل بری نہیں

بلکہ یہ چیزیں اس لئے پیدا کی گئی ہیں کہ حفاظت خود اختیاری کے کام میں آئیں، انسان میں اگر غصہ اور غصب

کا مادہ نہ ہوتا تو وہ دشمن کے حملے سے اپنے آپ کو نہ بچاتا، اور ہلاک ہو جاتا، یا مثلاً اس کا کوئی عزیز یا

دوست مارا جاتا تو وہ انتقام کا خواستگار نہ ہوتا، اور برائیوں کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ درحقیقت

کسی ضرر کے روکنے کے لئے پیدا کی گئی ہیں، ۵

ہر نفس بدے نیک شود عرفاں را گر شناسی حکیم صاحب شاں را

سب اہل محلہ را بود دربانے ہر چند کہ دزد خوش نداد آں را

(۴) تعدد دائرہ یعنی کئی خدا ماننا باطل ہے، ۵

ہر چند کہ عالمی ست شیدا اورا جنگ ست بغیر بینی ما اورا،

یک خواجہ ہزار بندہ را می نیاید یک بندہ نکونیت دو مولا اورا

یعنی ایک آقا کے ہزار غلام ہو سکتے ہیں، لیکن ایک غلام کے کئی آقا ٹھیک نہیں،

(۵) چونکہ حضرات صوفیہ، وحدت وجود کے قائل ہیں، اس لئے وہ جبر و قدر کے مسئلہ میں جبر کا

پہلو لیتے ہیں یعنی جو کچھ کرتا ہے، خدا ہی کرتا ہے، انسان کو مطلق کسی قسم کا اختیار نہیں، حکم کہتے ہیں، کہ ارادہ اور خواہش ہمارے اختیار میں ہے، اس لئے نفس کو امارہ کہتے ہیں کہ وہ برائی کا حکم دیتی ہے، سحابی کہتا ہے کہ ہاں نفس نے ہم کو برائی کا حکم دیا، لیکن نفس کو اس حکم دینے کا حکم کس نے دیا،

ہر قرعہ کہ زد حکیم در بارہ ما کر دیم و نہ بود غیر آں چارہ ما
بے حکمش نیست ہر چہ سر زدا ز ما مامورہ دوست نفس امارہ ما

(۶) صوفیہ نے وحدت وجود کی تعبیریں مختلف طور سے کی ہیں، جن میں سے ایک جواب

اور دریا کی تشبیہ ہے،

آج کل یورپ کے عام فلاسفر کہتے ہیں کہ دنیا میں دو چیزیں ہیں مادہ اور قوت اور مادہ کبھی قوت سے خالی نہیں ہو سکتا، اس کے ساتھ یہ بھی نظر آتا ہے کہ عالم کے تمام نظام میں خاصیت اور انتظام پایا جاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک اور چیز ہے یعنی عقل جس کو انگریزی میں وٹروم کہتے ہیں، تمام عالم ایک مادہ ہے، اس مادہ میں ایک عام قوت ہے، اس عام قوت میں ایک عقل کل ہے اور یہی خدا ہے، سحابی نے بھی وحدت وجود کی تعبیر اسی کے قریب قریب کی ہے، اے

اے از تو حقیقت تو بس ناپیدا با آں کہ توئی ز ہر چہ پیدا

تو حید طلب، عین ہمہ اشیا شو ہجو یک جان در ہمہ اعضا پیدا

(۷) قرآن مجید میں خدا نے کہا ہے کہ قرآن ہدایت بھی کرتا ہے اور گمراہ بھی ٹیٹھ کثیراً

و یھدی بہ کثیراً سحابی اس کو اس طرح ثابت کرتا ہے، اے

قرآن ہادی ست گر چہ ہر ملت را اوسط خواہد از کثرت و قلت را

ہر چند عیسیٰ ہست شفاءً للناس اما نہ ہمہ مرض نہ ہر علت را

(۸) تغیرات عالم سے خدا کی ذات میں کوئی تغیر نہیں پیدا ہوتا، اے

ہر چند کہ ہست آمد و شد مارا
بر حال خود است ذات آں یکتارا

از خلق ملاست نہ دارد خالق کو
از موج تعب غنی شود دریارا

(۹) انسان لوگوں کی نسبت بھلائی یا برائی کی رسلے قائم کرتا ہے، اور اس بنا پر لوگوں کو
بھلا یا برا کہتا ہے لیکن انسان کسی کے اخلاق و صفات کو اسی وقت اچھی طرح جان سکتا ہے جب خود ہی ہو جائے

جز عین تو نیست ہر کہ خوانی اورا
دراز نظر تبول دانی اورا

تا کے کوئی کہ ایں بد و آں نیک ست
ہر کس کہ تو نیستی چہ دانی اورا

(۱۰) عالم میں جو کچھ نظر آتا ہے یہ حقیقی نہیں، حقیقی وہ چیز ہے جو نظر نہیں آتی، مثلاً ہم کسی جسم کو
دیکھتے ہیں تو جو چیز ہم کو نظر آتی ہے، وہ صرف رنگ اور اس کا ظاہری طول و عرض ہے، لیکن یہ چیزیں
در اصل جسم کی حقیقت نہیں ہیں، یا مثلاً ہوا کا گولا جب اٹھتا ہے تو ہم صرف گرد اور خاک کو دیکھتے
ہیں جو چکر کھا رہی ہے، لیکن اس کے اندر جو اصلی چیز ہے یعنی ہوا وہ ہم کو نظر نہیں آتی جس چیز کو ہم آسمان
سمجھتے ہیں، یہ بعد نظر ہے، آسمان نہیں، اسی بنا پر حضرات صوفیہ نے دو نام رکھے ہیں ہمو و یعنی جو چیز نظر آتی
ہے اور اصلی نہیں ہے یو و یعنی جو حقیقی ہے اور نظر نہیں آتی، ے

تو آئینہ وجود مائی عابد مارا
یعنی مارا مگر تو اں دید بہ مارا

ہر چیز کہ پیدا است نمودارست نہ بود
بُعد است کہ بودے کہ بینی نہ سما

(۱۱) اچھے سے اچھے کام میں بھی اگر خود غرضی شامل ہو تو اس کی قدر نہیں ہو سکتی، ہر شخص چاہتا ہے

کہ لوگ اس کے حق میں دعائے خیر کریں، لیکن فقیر اور سائل لوگوں کو جو دعائیں دیتے ہیں، اس کی
قدر نہیں کی جاتی، ے

تا اثر تحیت و تحیت خواں مارا
از بے غرضی شناس پاکی جاں مارا

چیزے نہ بود بہ از دعا انسان مارا
اما زلب گدا نہ خواہند آں مارا

(۱۲) دنیا کی قدر و عزت اس وجہ سے ہے کہ لوگوں کا مذاق اور حوصلہ بلند نہیں، اس لئے کم رتبہ

چیزوں کو بڑی چیز سمجھتے ہیں، اور اس کی قدر کرتے ہیں، ے

صاحب نظر عشق کہ عسائی گہرست آرام گمش زہر دو عالم بدرست

عز و نیاز اہل دنیا ست ہمہ قدر کہ وجہ زکرت گا و و خست

یعنی دنیا کی عزت دنیا داروں کی وجہ سے ہے، اگر موشی اور گائے بیل نہ ہوتے تو چارے اور گھاس کی کیا قدر ہوتی،

(۱۳) خدا کے پہچاننے میں عقل بالکل بے کار ہے، ے

جز وجہ اللہ دلیل وجہ امتدنیست ایں دیدہ دری بہ نور ہر و منیت

در و طر عشق عقل جزا بلہ نیست عواصاں را شمع، دلیل رویت

یعنی عواص جو دریا میں غوطہ لگاتے ہیں، وہ مشعل لے کر نہیں چلتے، اسی طرح عقل معرفت الہی کی راہ میں بے کار ہے،

(۱۴) انبیا کی ضرورت کیوں ہے، ے

حق کو ہمہ چیز جل رب خواں شدہ است از غایت پیدائی، پیناں شدہ است

اور سخن و زبان او نشناست حاجت بہ نبوت از پی آل شدہ است

(۱۵) دعا کی عدم ضرورت، ے

دائم دل و جاں از و در افروختن ست گر سافتن ست از و در سوختن ست

از حق کرم و لطف تمتا کردن ہر وہ را روشنی آموختن ست

(۱۶) نیکی اس غرض سے کرنا کہ بہشت ہاتھ آئے گی، یا برائی سے اس لئے بچنا کہ دوزخ سے

بجات لے گی، کم رتبہ لوگوں کا کام ہے، صاحب معرفت، خوف و طمع کی بنا پر کوئی کام نہیں کرتا بلکہ

اس لئے کرتا ہے کہ یہی کرنا چاہئے تھا، اسی لئے ایک بڑے اہل اللہ فرمایا کرتے تھے کہ کاش دوزخ اور جنت مٹا دی جاتی کہ جو شخص خدا کی عبادت کرتا محض خلوص سے کرتا، خوف اور طمع کا لگاؤ نہ ہوتا،

ایں خلق کہ عقل را بہ خود ناخلعت است بے خوف ورجاے نار و جنت تلفت است

بچوں خرو کہ براہ راست آرند اورا خوف چوب ست یا امید علفت است

یعنی اگر دوزخ اور جنت کا ڈر اور طمع نہ ہوتی، تو عوام بد اخلاق ہو کر تباہ ہو جاتے جس طرح گدھا سید سے راستے پر جب ہی چلتا ہے، جب ڈنڈے کھانے کا ڈر یا چارہ اور گھاس کی امید ہو،

(الندوہ نمبر ۴ جلد ۴)

شعبان ۱۳۲۵ھ مطابق ستمبر ۱۹۰۷ء



حقائق اشیا

اور

معشوق حقیقی

تصوف کا راستہ عام شاہ راہ سے اس قدر الگ ہے کہ نیا شخص اس عالم میں آتا ہے تو ہر طرف سے اس کے کان میں یہ صدائیں آتی ہیں کہ اس نے آج تک جو کچھ دیکھا تھا، سنا تھا، سمجھا تھا، غلط ہے لیکن ایک مدت کا تجربہ علم اور یقین دفعۃً بدل نہیں سکتا، اس لئے انسان کو خواہ مخواہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ خود یہ عالم وہمیات کا عالم ہے، جہاں ہدایت، مشاہدہ، تجربہ کی کچھ قدر نہیں حضرات صوفیہ بھی اس بات کو جانتے ہیں کہ جو کچھ وہ سمجھنا چاہتے ہیں آسانی سے سمجھ میں آنے کی بات نہیں اس لئے تلقین و ہدایت سے پہلے انکو عام طرح پر اس مسئلہ کی طرف لوگوں کو متوجہ کرنا پڑتا ہے کہ حقائق اشیا کیا ہیں؟ پوچھتے ہیں کہ ہر چیز کی حقیقت کا پتہ لگاؤ کہ وہ اصل میں کیا ہے، پھر نہایت کثرت سے مثالوں کے ذریعہ سمجھاتے ہیں کہ جس چیز کو تم ایک چیز کی حقیقت سمجھتے ہو، یہ اسکی حقیقت نہیں، خواجہ فرید الدین عطار فرماتے ہیں،

اگر اشیا چنیں بودے کہ پید است سوال مصطفیٰ کے آدی رست

نہ با حق، ہر دین گفت آلمی بن بنماے اشیا را، کما ہی

خداوند اکہ ایں اشیا چکو نہ است کہ در چشم تو اکنوں باز گو نہ است

یعنی اگر تمام چیزیں در حقیقت ایسی ہی ہیں جیسی ظاہر میں نظر آتی ہیں تو رسول اللہ صلیعہ علیہ وسلم کیوں

فرماتے کہ ”اے خدا مجھ کو اشیا کو اس طرح دکھا جس طرح وہ واقع میں ہیں، سچائی کہتا ہے،

ہر چیز کہ پیدا است نمودست نہ بود بعدست کہو دیے کہ بینی نہ سما

جو کچھ دکھائی دیتا ہے، یہ نمود ہے حقیقت نہیں، یہ نیدا نیلا جو نظر آتا ہے، آسمان نہیں بلکہ بُعد نظر ہے،

مولانا روم نے اس مسئلہ کے سمجھانے کے لئے پہلے محسوسات کو لیا ہے، اور کثرت سے مثالیں

دے کر بتایا ہے کہ جو چیز علانیہ محسوس نظر آتی ہے، وہ اصل نہیں، بلکہ اس میں جو چیز اصلی ہو وہ محسوس نہیں

نیست را بنمود ہست آں محسوس ہست را بنمود ہر شکل عدم

بحر را پوشید و کف کرد آسکار باد را پوشید و نمودت غبار

چوں منارہ، خاک پیچاں در ہوا خاک از خود چوں برآید بر عدا

خاک را بینی بہ بالا اے علیل باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل

کف ہی بینی روانہ ہر طرف کف بے دریا نہ دار و مسرف

کف بہ جس بینی و دریا از دلیل فکر پنہاں، آشکارا قال و قیل

نفی را اثبات می پسنداشتیم دیدہ معدوم بینے داشتیم

ایں عدم را چوں نشاندا ندر نظر چوں نہاں کرداں حقیقت از بصر

ایں جہان نیست بس ہستاں شدہ واں جہان ہست بس پنہاں شدہ

یعنی مثلاً بگولا جب اٹھتا ہے تو ہم کو جو چیز نظر آتی ہے، وہ خاک ہے، لیکن اصل میں جو چیز

اور جس چیز نے خاک کو حرکت دی وہ ہوا ہے، خاک علانیہ نظر آتی ہے، لیکن ہوا کو دلیل اور قیاس سے

ثابت کرنا پڑتا ہے، ہم جب بات حیثیت اور بحث و مباحثہ کرتے ہیں، تو گفتگو اور بات

حیثیت ہر شخص بداہتہ محسوس کرتا ہے، لیکن بات کا جو اصلی سبب ہے، یعنی منکر اور

تعقل وہ مخفی ہے، غرض جو چیزیں علانیہ نظر آتی ہیں، وہ اصلی چیزیں نہیں اور

جو اصلی چیزیں ہیں وہ محسوس اور بدیہی نہیں،

جو چیز جس قدر حقیقی اور واقعی ہے اسی قدر غیر محسوس اور غیر مشاہد ہے، آج کل کے مذاق کے

موافق اس کو یوں سمجھو کہ سب سے یقینی اور قطعی چیز مادہ ہے، لیکن زیادہ غور کرو تو معلوم ہوتا ہے کہ

مادہ میں سے جو چیز محسوس اور مشاہد ہے وہ صرف رنگ اور مقدار ہے، باقی کوئی چیز جو اس سے

محسوس نہیں ہو سکتی نہم قیاس کرتے ہیں کہ چونکہ رنگ اور طول و عرض خود نہیں قائم ہو سکتے اسلئے

کوئی اور چیز ہے جس میں رنگ اور طول و عرض قائم ہے، لیکن جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ جو ہر خود کوئی

چیز نہیں، بلکہ چند عرضوں کا مجموعہ ہے، وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مادہ کوئی چیز نہیں چند اعراض جمع ہو گئے ہیں

جن کو ہم مادہ کہتے ہیں، عرض کسی چیز کے موجود ہونے کا مدار صرف محسوس اور مشاہد ہونے پر نہیں،

اجمالی طور پر جب یہ ذہن نشین ہو جاتا ہے کہ حقائق اشیاء میں ہم غلطی کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں

تو حضرات صوفیہ خاص خاص چیزوں کی نسبت جن سے تصوف کو تعلق ہے تعلق کرتے ہیں، کہ

ان کی وہ حقیقت نہیں، جو عام لوگ سمجھتے ہیں، مثلاً تمام عالم اس پر متفق ہے کہ زندگی کا اصلی

مقصد حصول لذت ہے، حضرات صوفیہ بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن وہ کہتے ہیں کہ پہلے اس کا

فیصلہ کرنا چاہئے کہ اصلی لذت کیا ہے؟ شروع سے لو بچہ کھیل کود آلات لہو لعب، رنگین اور

چیزوں کو پسند کرتا ہے، بڑا ہو کر سمجھتا ہے کہ یہ طفلانہ مذاق تھا، اب خوش لباسی، عیش پرستی، سیر و

تفریح پر جان دیتا ہے جب معلومات اور خیالات میں اور ترقی ہوتی ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ جوانی

کی ترنگیں تھیں، اب ان کا وقت نہیں، اب وہ زیادہ اونچے کاموں میں مصروف ہوتا ہے

علم اور قابلیت پیدا کرتا ہے، ناموری اور عزت کا جو یاں ہوتا ہے، دولت و جاہ عزت و ثروت

عہدہ و منصب حاصل کرتا ہے، مقتدرے عام بن جاتا ہے، اور یہ گویا کمال زندگی کا اخیر درجہ ہے، لیکن

حقیقت شناسی اس سے بھی آگے بڑھتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی بے حقیقت چیزیں تھیں، اسلئے

یہ سلسلہ آگے بڑھتا جاتا ہے لیکن بالآخر ایک حد قرار پا جاتی ہے اور اربابِ ظاہر کے نزدیک ہی حاصلِ زندگی ہوتا ہے،

حضراتِ صوفیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح بچپن سے لے کر آج تک تم نے غلطیاں کیں اب بھی غلطیوں کا سلسلہ بند نہیں ہوا جس طرح ترقی کے مدارج نے پچھلی باتیں بے حقیقت ثابت کیں، اب بھی مدارجِ ترقی باقی ہیں، اور ان کی کوئی انتہا نہیں، ایک درجہ طے ہو گا، دوسرا پیش آئے گا، دوسرا طے ہو گا، تیسرا پیش آئے گا، لہذا، لیکن یہ درمیانی منزلیں بھی ذوق اور وجدانِ خالی نہیں اسلئے

رہ رواں را خستگے راہ نیست عشق خود راہ است و ہم خود منزل است

حسن و جمال ایسی چیز ہے جو تمام عالم کو مرغوب ہے، لیکن لوگ یہ فیصلہ نہیں کرتے کہ جمال اصلی کیا چیز ہے؟ لوگ جن چیزوں کے حسن کو پسند کرتے ہیں وہ عارضی حسن ہے اصلی نہیں، دیوار اگر آفتاب کے عکس پرٹنے سے روشن ہو جائے تو دیوار کو روشن نہیں کہنا چاہئے، بلکہ حقیقت میں آفتاب روشن ہے، اسی طرح جن چیزوں میں عارضی اوصاف ہیں، وہ حقیقت میں صاحبِ اوصاف نہیں مولانا روم کہتے ہیں،

بچو آں ابلہ کہ تابِ آفتاب	دید بر دیوار و حیراں شد شباب
عاشقِ دیوار شد کایں باضیاست	بے خبر کایں عکسِ خورشید سماست
چوں بہ اصل خویش پیوست آن ضیا	دید دیوار سیہ ماندہ بہ جا
او بہ ماندہ دور از مطلوب خویش	سعی ضائع، رنج باطل پائے بیش
گرچہ آہن سرخ شد و سرخ نیست	پر تو عاریتِ آتش ز نے ست
گر شود پر نور و وزن یا سرا	تو مدالِ روشن مگر خورشید را
و در و دیوار گوید و دشمن	پر تو غیرے ندارم این منم

پس بگوید آفتاب اے تارشد
چونکہ من غائب شوم، آید پدید
سبز با گویند ماسبز از خودیم
شاد و خندانیم و بس زیبا حدیم
فصل تابستان بگوید اے ام
خوش را بنید چوں من بگذرم
تن ہی نازد بہ خوبی و جمال
روح پنهان کردہ فتر پروبال
گویدش اسی مزبلہ تو کیستی
یک دور روز از پر تو من زیستی،
غنج و نازت می نہ کنج در جہاں
باش کہ تا من شوم از تو نہاں
پر تو آتش بود در آب جوش
پر تو روح ست نطق چشم و گوش

اسی غلطی کا نتیجہ ہے کہ لوگ حسن کے معنی، رنگ روپ، چمک دمک، تناسب اعضا،
استدال جسم نازک ادائی ہونے وغیرہ سمجھتے ہیں، اور ان کے ذہن میں آئینہ نہیں سکتا کہ جس
چیز میں یہ کچھ نہ ہو وہ بھی خوبصورت ہو سکتی ہے، حالانکہ تمام عالم میں جو حسن ہے، یہاں تک آفتاب
کی چمک، قوس قزح کی رنگینی، آسمان کی نیلگوئی، سبزہ کارو پ، بچپن کا نم، شباب کی تازگی، بچپن
کا نور، سب پر حسن حقیقی کا ایک ذرا سا پرتو پڑ گیا ہے،

اں شماعے بود بردیوار شاں
جانب خورشید و رفت اں نشاں
بر ہر اں چیرے کہ افتد اں شجاع
تو بر اں ہم عاشق آئی اے شجاع
عشق تو بر ہر چہ اں موجود بود
اں ز وصف حق چو ز راند و بود
چوں زری با اصل رفت و مس بماند
از زری خوشی تن مفلس بماند
طبع، سیر آمد طلاق او بخواند
پشت برے کرد و دست از وی فٹاند
از زرا ند و دصفا تش، پاکبش
از جہالت قلب را کم گوے خوش
کان خوشی در قلب ہا عاریتی ست
زیر زینت مایہ بے زینتی ست

زر زوئے قلب در کاں می رود سوئے آں کاں تو برو کاں می رود

تو را ز دیوار تا خور سے رود تو بد اں خور رو کہ در خور می رود

زاں سپں بستاں تو آب از آسماں بچوں ندیدی تو فادر ناوداں

غرض تمام اشار میں جو اوصاف ہیں عارضی ہیں، اصل کوئی اور چیز ہے، جہاں سے ان اوصاف

کا فیضان ہوتا ہے، یا جو ان اوصاف کے ساتھ حقیقتہً متصف ہے، جب یہ مقدمات اور یہ سلسلہ

ذہن نشین ہو جاتا ہے تو حضرات صوفیہ کی اصلی تلقین شروع ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تم جن چیزوں کو

اپنا مقصد، اپنا مطلوب، اپنا حاصل زندگی قرار دیتے ہو، غور سے دیکھو وہ تمہارا حقیقی مقصد زندگی ہونے

کے قابل ہیں یا نہیں، جس چیز کو تم نے حسین سمجھا تھا وہ خود حسین نہ تھی، بلکہ حسن حقیقی کا اس پر پرتو پڑ گیا

تھا، جو بہت جلد جاتا رہا، اس لئے تمہارا انتہائے خیال اور انتہائے خواہش حسن حقیقی، جمال

حقیقی اور معشوق حقیقی ہونا چاہئے اور یہی تصوف کی جان اور اس کا دین و ایمان ہے،

ایر را تابے اگر بہت از مہ است ہر کہ مہ خواند ایر را او گرہ است

نور مہ برابر چوں منزل شدہ است روئے تارکش ز مہ مبدل شدہ است

گر چہ ہم رنگ مہ است و دولت است اندر ایر آں نور مہ عاریت است

دایہ عاریت بود روزے دو چار مادرا! مارا تو گیرا ندر کسار،

من نخواہم دایہ، مادر خوش ترست موسیم من، دایہ من مادرست،

من نخواہم لطف حق از واسطہ کہ ہلاک خلق شد ایں رابطہ

(الذوہ ج ۱ نمبر ۱)

جولائی ۱۹۱۰ء مطابق رجب ۱۳۲۸ء

دعوتِ اسلام

کا

اجلاس سالانہ علمی نمایش گاہ

اسلام کا یہ ایک خاصہ لازمی تھا، کہ جس سرزمین پر قدم رکھتا تھا، وہاں کا ذرہ ذرہ علم کی روشنی سے چمک اٹھتا تھا، ہندوستان میں چھ سو برس تک اسلامی حکومت سایہ گستر رہی، اس لئے ضرور تھا، کہ یہاں بھی ہر جگہ اس کے آثار پائے جاتے، لیکن سو سو سو برس کے ملکی انقلابات نے قدیم یادگاروں کو اس طرح برباد کر دیا کہ سچ کبھی گویا یہ چیز تھی ہی نہیں،

لیکن زیادہ چھان بین و تفحص و تلاش سے ثابت ہوتا ہے کہ اب بھی اس دیرانہ میں سینکڑوں ہزاروں بیش بہا خزانے دبے پڑے ہیں، جن کی کسی کو خبر نہیں، یا ہے تو قدر دان کی نگاہ سے یہ دیکھے جاتے، یا اس درجہ کی قدر دانی ہے، جو بحالت اور تنگدلی کی حد سے بھی گزر گئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان چیزوں پر کم شدگی کا پردہ پڑ گیا ہے، اسی خیال کی بنا پر تدوینِ اعلیٰ کے سالانہ اجلاس میں علمی نمایش گاہ کا صیغہ قائم ہوا، اور نہایت قلتِ فرصت کے ساتھ جو کچھ ممکن تھا کیا گیا،

اس تجویز کی آئندہ کامیابی کی پیشین گوئی اس سے کی جاسکتی ہے، کہ اگرچہ نمایش کے اشتہار و اعلان کے لئے بہت کم زمانہ ہاتھ آیا، یہاں تک کہ بعض مشہور اخبارات نے اس کا اعلان

اس وقت شائع کیا، جب کہ نمائش کا اجلاس ہو رہا تھا، اور بعض حسد پیشہ اخبارات نے سرے سے
 اشتہار ہی شائع نہیں کیا، دور دراز سے جو چیزیں آسکتی تھیں، وہ قلتِ وقت کی وجہ سے نہ آسکتیں
 ملک کے بڑے حصہ کو خبر تک نہ ہونے پائی، تاہم اس قدر سامان مہیا ہو گیا کہ لٹریچر اور تاریخی تحقیقات
 کے لئے اچھا خاصہ سرمایہ ہاتھ آگیا،

ندوہ کے پہلے اجلاس مورخہ ۱۴ اپریل ۱۹۰۶ء مقام بنارس میں یہ تمام علمی سرمایہ، ٹون ہال
 میں ایک خاص ترتیب سے سجایا گیا، شہر کے اکثر انگریزی حکام بڑے شوق سے شریک ہوئے خصوصاً
 صاحب کمشنر ایک ایک چیز کو نہایت شوق اور تخلص کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور اس کے متعلق یہ
 حالات و واقعات پوچھتے جاتے تھے، علماء و فضلا جو دور دراز مقامات سے آئے تھے، ان کو اگرچہ
 فرامین وغیرہ سے چنداں دھچی نہ تھی، لیکن فنِ حدیث کی جو نادر کتابیں مہیا کی گئی تھیں، اور جن میں سے
 متعدد کتابیں صحیح بخاری سے پیشتر زمانہ کی تصنیف تھیں، ان کو خواہ مخواہ اپنی طرف مائل کرتی
 تھیں، اس تمام نادر سرمایہ کی تقسیم حبلِ تل تھی،

فرامین و توقیعات شاہی،

نادر الوجود کتابیں،

نہایت قدیم زمانہ کی لکھی ہوئی کتابیں،

مشہور خطاطوں کے خط کے نمونے،

مصنفین کے ہاتھ کے مسودات،

سلاطین اور امرا کے ہاتھ کی تحریریں،

فنِ بلاغت کا پورا سلسلہ،

فرامین و توقیعات | فرامین اور احکام کثرت سے مہیا کئے گئے تھے، بعض فرامین جو ہندی زبان

میں تھے تیرہ تیرہ سو برس کے تھے، اسلامی زمانہ کے فرامین تعلق سے لے کر احمد شاہ سپہ محمد شاہ کے زمانہ تک کے تھے، ان فرامین کے دیکھنے سے اسلامی سلطنتوں کی تہذیب و تمدن کا اندازہ ہو سکتا تھا ان کا کاغذ، سیاہی، شانِ خط، حسنِ تحریر دیکھنے کے قابل تھی،

چھ چھ سو برس گزر چکے ہیں، لیکن کاغذ اپنی حالت پر قائم ہے، سیاہی کا یہ حال ہے کہ گویا لکھنے والا ابھی لکھ کر اٹھا ہے، خط کی شان میں عہد بہد ترقی ہوتی گئی ہے، تعجب یہ ہے کہ شاہجہاں کا عہد جو تہذیب و تکلف کا نصف النہار ہے، شانِ خط اور نفاست میں عالمگیری دور سے بہت پیچھے ہے، خود عالمگیری دور کا ہر قدم آگے ہے، پہلے فرمانوں کے طغریٰ سیاہی سے لکھے جاتے تھے، خود عالمگیری کے اخیر دور میں طلائی ہو گئے،

ان ظاہری باتوں کو چھوڑ کر بہت سے تاریخی اہم نتائج حاصل ہوتے ہیں جن کی تفصیل ذیل ہے،

(۱) ان فرامین سے مسلمانوں کے تعصب اور بے تعصبی کے مسئلہ پر بہت کچھ روشنی پڑتی ہے، فرامین اکثر مدد معاش یا کارہائے خیر کے متعلق ہوتے تھے، لیکن اس میں ہندو اور مسلمان برابر کے شریک نظر آتے ہیں، بنارس میں جنگ گشتائیں کا ایک خاندان ہے جو مدت دراز سے اب تک قائم ہے، اس کے نام کے فرامین تعلق کے عہد سے لے کر شاہجہاں کے عہد تک، نمائش میں بیش کئے گئے تھے، ان فرامین میں جنگ کو بڑی بڑی جاگیریں عطا کی گئی ہیں۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ ہمایوں اور شاہجہاں وغیرہ کے فرمان میں ہندوؤں کو کسی خاص لقب سے یاد نہیں کیا ہے، لیکن اکبر کے فرمان میں ہندوؤں کو مطیع الاسلام کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، یہ مسلم ہے کہ اکبر ہندوؤں کی نہایت خاطر داری کرتا تھا، اس سے نتیجہ نکلتا ہے، کہ غالباً ہندو مطیع الاسلام کے لقب سے فخر کرتے تھے، اور اسی بنا پر اکبر نے ان کو اسی لفظ سے تعبیر کیا ہے، اکبر کے فرمان میں یہ بھی لکھا

ہے، کہ راجہ ٹوڈرل کی سفارش سے یہ فرمان عطا ہوا، غالباً یہ لقب ٹوڈرل اور دیگر ہندو امراء کی سفارش سے قرار پایا ہوگا۔

عالمگیر کے زمانے میں کسی مسلمان نے جنگم کے مکانات پر زبردستی قبضہ کر لیا تھا، جنگم نے عدالت میں استغاثہ کیا، قاضی نے جنگم کے حق میں فیصلہ کیا، پھر اسد خاں جو عالمگیر کے مشہور امراء میں سے ہے، اس کے دربار تک مقدمہ پہنچا، اسد خاں نے بھی جنگم کو ڈگری دی، دونوں اصلی فیصلے آج جنگم کے خاندان میں موجود ہیں، اور نمائش میں پیش کئے گئے تھے، ان فیصلوں میں جنگم کے ساتھ جس ہمدردی کا اظہار کیا گیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عالمگیر کے زمانہ میں ہندوؤں کے ساتھ کیا برتاؤ تھا، اسد خاں کے فیصلہ میں عمال کو تاکید ہے کہ آئندہ مستغیث کو کبھی اس قسم کی شکایت کا موقع نہ دیا جائے،

(۲) ان فرامین سے اسلامی سلطنتوں کی عام فیاضی اور علمی قدردانی کا اندازہ ہوتا ہے

فرمانوں سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ہندوستان میں اس سرے سے اس سرے تک واقعہ نگاراؤں پر چہ نویس مقرر تھے، جن کا ایک فرض یہ بھی تھا کہ ملک میں جہاں کوئی شخص کسی علم و فن کی خدمت میں مصروف ہوتا تھا، فوراً پرچہ نویس بادشاہ وقت کو اطلاع دیتا تھا، اور وہاں سے جاگیر میں کوئی گاؤں، یا کوئی زمین عطا ہوتی تھی، تاکہ وہ شخص باطمینان خاطر معاش سے بے فکر ہو کر اپنے کام میں مشغول ہو، یہ انتظام بنگال سے لے کر کشمیر تک پھیلا ہوا تھا، اور اس قسم کی معافیات اور جاگیر کی تعداد لاکھوں تک پہنچ گئی تھی، جہاں گیر نے ایک ضمنی موقع پر ترک میں ایک سال کی عطیات کا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ صرف ایک سال میں تقریباً ایک لاکھ سیکھ زمین اس قسم کے مصارفِ خیر میں عطا کی گئی،

اس موقع پر یہ بات اظہار کے قابل ہے، کہ اس قسم کی فیاضی میں عالمگیر سب سے بڑھا ہوا

ہے، جو فرامین نمائش میں فراہم ہوئے تھے، ان میں دو ٹوٹ سے زائد عالمگیر کے عہد کے تھے

حالانکہ عالمگیری فرامین کے ساتھ کچھ اعتنا نہیں کی گئی تھی،

فرامین کے دیکھنے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ جن لوگوں کو فرامین عطا ہوتے تھے، وہ

وجاہت اور سعی و سفارش کے وسائل نہیں رکھتے تھے، باوجود اس کے ہزاروں کوس کے فاصلہ سے دربار شاہی تک ان کی خبر پہنچتی تھی، اور ان کی دست گیری کی جاتی تھی،

(۳) فرامین کی پشت پر جو عبارتیں درج ہیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ سرکاری دفاتر

نہایت باقاعدہ منضبط اور وسیع تھے، ہر کاغذ مختلف رجسٹروں پر درج ہوتا تھا، اور ہر داخلہ

کی تاریخ مطابقت سنہ قمری و شمسی درج کی جاتی تھی، فرامین پر تمام امرائے شاہی جن کا تعلق اس

محکمہ سے ہوتا تھا، ان کے دستخط ثبت ہوتے تھے، ایک فرمان کے حاشیہ پر جو عبارتیں ثبت ہیں

ان کی نقل حسب ذیل ہے جس سے ظاہر ہوگا، کہ فرامین کا محکمہ کتنے ذمہ داروں اور رجسٹروں پر مشتمل تھا،

بتاریخ ۲۰ شہر جمادی الاول ۱۱۳۳ھ نقل بد فرتو جیمہ فیصلی رسید، محمد صادق بہ تاریخ ۲۱ شہر

جمادی الاولیٰ ۱۱۳۳ھ جلوس والا موافق ۱۱۱۱ھ بحری نقل بد فرتو جیمہ شد، داخل روزنامہ

واقعہ غزہ محرم الحرام ۱۱۳۳ھ جلوس والا، تاریخ ۲۰ شہر ربیع الآخر سنہ الیہ اخل اسباب شد

بتاریخ نسبت و ششم شہر ربیع الثانی ۱۱۳۳ھ جلوس معنی نقل بد فرتو لیوان لصد رات شد داخل اور جہ نمودہ شد

بمعرفت صادق، (دعہ دار کا نام)

بموجب یادداشت واقعہ فرمان والا شان نوشتہ شد

بتاریخ ۲۲ ربیع الثانی ۱۱۳۳ھ جلوس والا موافق ۱۱۱۱ھ مطابق امرداد ماہ الی نقل بد فرتو صاحب توجیہ شد

بتاریخ نسبت و پنجم شہر ربیع الآخر ۱۱۳۳ھ جلوس والا نقل بد فرتو استیفاء ابواب

حال رسیدہ

(۴) آج اکثر لوگ اس بات کے شاکی ہیں، کہ انگریزی گورنمنٹ میں مکس بہت کثرت ہے،

تیموریوں کے زمانہ میں ٹکسوں کی یہ بھربھار نہ تھی لیکن فرامین سے ظاہر ہوتا ہے کہ ٹکسوں کی تعداد اس زمانہ میں بھی کم نہ تھی، چنانچہ ان کے اقسام حسب ذیل تھے، قلعہ، پیشکش، جریبانہ، ضابطانہ، محصلانہ، مہرانہ، داروغگانہ، پیکار، شکار، دہنمی، مقدمی، صدودنی، قانون گوئی، جن لوگوں کو مدد و معاش کے طور پر کوئی زمین عطا ہوتی تھی، وہ ان ٹکسوں سے معاف تھے، اور فرامین میں اس معافی کی تصریح کی جاتی تھی،

نقل فرامین، اگرچہ متعدد فرامین کی عکسی تصویریں لے لی گئی ہیں، جو دفتر تذوہ سے درخواست کرنے پر مل سکتی ہیں، لیکن عام آگہی کے لئے اس موقع پر بعض فرامین نقل کر دیئے جاتے ہیں، عالمگیر کے فرمان کا چربہ اتارا گیا ہے، باقی کی عبارتیں نقل کر دی گئی ہیں،

فرمان محمد ہمایوں شاہ غازی،

حکام و دیوانیاں و عہدہ داران و کارکنان... بنارس بداند کہ دریں ولایت
عرض رسید کہ سی صد بیگنہ زمین... موضع مذکور بموجب احکام حکام ماضی... من
ملک ارجن جنگم بنابر آں فرمان واجب لاذعان صادر شد کہ آراضی مذکور بہماں...
باید کہ حسب فرمان عمل نموده هیچ آفریدہ پیرامون آں نگردند، و تعرض نہ رسانند...
و اصلاً و قطعاً مزاحم بآں زمین نہ شوند... بتقدیم رسانند... تحریر...
امداد اکبر فرمان اکبر بادشاہ

نشان مهر

فرمان عالیشان...

چوں سابقاً حسب فرمان عالیشان موازی چار صد و ہشتاد بیگنہ زمین از پرگنہ...

لے جو الفاظ نہیں پڑھے گئے وہاں نقطے دیدیئے گئے ہیں،

بنارس دروجہ مدد معاش مطیع الاسلام ملک رجن و جنگم مقرر بود، دریں ولایت عرض اشرف
 اقدس رسید حکم جہانمطاع صادر شد کہ من ابتدا سے خریف سخی پیل (ایک ترکی ہینہ کا نام ہے)
 از جملہ آراضی مذکور موازی بطنا ب بانس از ہماں محل سابق حسب اصلاح عمدة الملک
 رکن السلطنہ راجہ ٹوڈرل دروجہ مدد معاش مشارالہما مقرر باشد کہ حاصلات آنرا سال
 بسال متصرف شدہ بدعا گوئے دوام دولت استغالی نماید، می باید کہ حکام و کروریان و
 جاگیرداران حال و استقبال پرگتہ مذکورہ زمین ... از محل قدیم پیودہ و چاک بستہ بتصرف
 او گذارند، و بہ علت مال و جہات و سائر ... چوں قلعہ و مشکیش و دہ نیم و ہرانہ و محصلانہ
 دجریانہ و کمرار زراعت و کل تکالیف دیوانی

اس فرمان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ہمالیوں کے زمانہ میں جس قدر جاگیر مقرر تھی، اکبر نے اپنے
 زمانہ میں اس پر اضافہ کر دیا،

نقل شان عالمگیر

باسمہ سبحانہ تعالیٰ شانہ

دریں وقت مہمنت عنوان فرمان والا شان واجب الادعان صادر
 د و صد پانزویہ سیکہ زمین افتادہ لائق زراعت خراج جمع از پرگنہ حویلی سرکار امین
 بصوبہ الہ آباد دروجہ مدد معاش مسماۃ نور النساء وغیرہا حسب الضمن مقرر باشد کہ حاصل آنرا
 صرف معیشت نمودہ بدعا بقار دولت ابد طراز مواظبت نمایند باید کہ حکام و عمال و جاگیرداران
 و کروریان حال و استقبال زمین مزبور را پیودہ و چاک بستہ بتصرف انہا باز گذارند، و
 اصلاً و مطلقاً تغیر و تبدیل بداں راہ نہ ہند و بعلت مال و جہات و اخراجات مثل قلعہ و

نیکیش و جریبانہ و طالبانہ و محصلانہ و مہرانہ و دار و عنکانہ و پیکار و شکار و مقدسے و قانونگوئی
و ضبط رسالہ بعد شخص چاک و تکرار زراعت و کل مطالبات سلطانی و تکالیف دیوانی
مزاجم نشوند و اندریں باب ہر سال سند مجدد بطلبند و اگر در محل دیگر چری داشتہ شد آنرا
اعتبار نکنند یا زوہم شہر ریح الاول چیل و سویم از خلوس علی نوشتہ شد

اخیر میں ہم کو ان بزرگوں کا شکریہ ادا کرنا چاہئے جنہوں نے اپنی عنایت سے یہ فرامین نمائش میں
رکھنے کے لئے بھیجے، بالخصوص جناب قاضی شوکت حسن صاحب مراد آبادی و مولوی عبدالحی صاحب
رے بریلوی، و ادیٹر صاحب نیر اعظم بہت زیادہ شکریہ کے مستحق ہیں،

نادر الوجود کتابیں، اس قسم کی کتابوں کے فراہم کرنے کا اصلی مقصد یہ ہے کہ ملک میں جس قدر ناد
کتابیں ہیں، ان کا پتہ لگ جائے، اور ان کی ایک مرتب فہرست طیار ہو جائے، تاکہ وقتاً فوقتاً انکے
چھپنے اور شائع کرنے کی کوشش کی جائے یا کم از کم یہ معلوم رہے کہ فلاں کتاب فلاں مقام پر موجود ہے تاکہ
عند الضرورت ان سے کسی طریقہ پر فائدہ اٹھایا جائے، ملک میں جو بڑے بڑے کتب خانے مثلاً ریاست
رام پور، حیدر آباد، پٹنہ موجود ہیں، ان کے علاوہ سینکڑوں پرائیویٹ کتب خانے ہیں جن سے اگرچہ ملک
کو واقفیت نہیں، لیکن نہایت نادر ذخیرے ان میں موجود ہیں، یہاں تک کہ معمولی اشخاص کے پاس
ایسی کتابیں نکل آتی ہیں جن کا دوسرا نسخہ کہیں نہیں مل سکتا،

اس بنا پر نمائش میں بقدر امکان اس قسم کی کتابیں بقدر معتد بہ فراہم کی گئیں،
فن حدیث کی نہایت نایاب کتابیں مولوی شمس الحق صاحب ڈیانوی نے عنایت کی تھیں
جن میں سے متعدد کتابیں ایسی تھیں جو امام بخاری سے پیشتر زمانہ کی تصنیف تھیں،

ابن رشد کے تصنیفات اور تراجم اس قدر نایاب ہیں کہ یورپ کو بھی ہاتھ نہیں آتے، لیکن
اس نمائش میں منطق کے وہ آٹھوں حصے موجود تھے جو ابن رشد نے ارسطوی کی کتاب سے مرتب کیے

تھے، اس قسم کی اور بہت سی نایاب کتابیں تھیں جنہیں بعض کے نام حسب ذیل ہیں،

مسند عبد بن حمید کسی المتوفی ۳۴۹ھ، مسند ابو عوانہ المتوفی ۳۰۶ھ، کشف الاستار عن زوائد مسند

البرزاز للامام الشیخ، مصنف بن ابی شیبہ، قانون مسعودی للبیرونی، ترجمہ انپشہ از داراشکوہ، ترجمہ جو

بشت ازینی، مدینۃ العلوم الریتی، معرفۃ الآثار و السنن للسیفی، معالم السنن للخطابی، شرح سنن ابی داؤد

لابن القیم، شرح جامع الصغیر للفاصلی خاں، خصائص لابن حنی، شرح عیون الحکمۃ للامام الرازی،

رسائل فارابی، رسائل افلاطون، شرح محیطی، تاریخ الاسلام للذہبی، (اس کا صرف ایک ٹکڑا تھا)

ان کتابوں کے دیکھنے سے بعض ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جن کو تاریخی اور علمی تحقیقات کے سلسلہ

میں انکشاف (ڈسکوری) کے لفظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے مثلاً قانون مسعودی میں بیرونی نے لکھا ہے

کہ ہمارے زمانہ میں ایک بڑا ہیئت داں زمین کی حرکت کا قائل ہے کتاب کی اصلی عبارت یہ ہے،

وما انما شاهدت احدا من مال

الی نصرة هذا الراي من المتورين

فی علم الهيئة لم يلزم نزول

الی الارض علی القطر عمودا علی

وجهی ما بل منحرفا علی زوايا مختلفة

لا تضبط فيه ولا تحفظ غیر المساک

لان الرجل رای للشقل عن الارض

حرکتین احدیہما دوریہ کما

فی طبیعتہ الجزء من تقبیل الكل

فی خواصہ والاخری مستقیمہ

اس عبارت کا حاصل مطلب حسب ذیل

ہے، میں نے ایک شخص کو جو علم ہیئت میں

کمال رکھتا ہے اس رائے کی طرف مائل دیکھا وہ

کہتا ہے کہ جب کوئی چیز بلندی سے گرتی ہے تو عمود

خط پر نہیں گرتی، بلکہ منحرف ہو کر مختلف زوایے

پیدا کرتی ہوئی گرتی ہے، اس شخص کی رائے کہ

زمین کا جب کوئی ٹکڑا زمین سے جدا ہو کر گرتا

تو اس میں دو طرح کی حرکیں پیدا ہوتی ہیں ایک

دوری حرکت ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ زمین

دوری حرکت کرتی ہے اور جزر ہمیشہ کل کا

تابع ہوتا ہے، دوسری مستقیم ہوتی ہے، کیونکہ ہر

چیز اپنے مرکز کی طرف سیدھی جاتی ہے، اس بنا پر

جب کوئی چیز زمین سے جدا ہو کر گرتی ہے، تو

اس میں دونوں طرح کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں

پہلی حرکت مسامتت چاہتی ہے، اور دوسری

استقامت، اور اگر صرف یہی مستقیم حرکت ہوتی

تو وہ چیز مسامتت سے غرب کی جانب گرتی

لیکن چونکہ دونوں حرکتیں ایک ساتھ ہیں، اس لئے

مسامتت سے انحراف نہیں ہوتا، لیکن ہر دو

خط پر وہ چیز نہیں گرتی، بلکہ مشرق کی طرف

ہٹ کر گرتی ہے،

لا یجذب ابلہ الى معدنہ فالتقیل

اذا انفصل عن الارض تحركت باولہما

حركة یوجب فی الهواء الدور

المسامتة الواجبة واما الثانیة

المستقیمة فیوجب لو تجردت و تعجز

عن غرب المسامتة ابدًا لکن

هو تیه مرکب منہما فذا

لا ینحرف عن المسامتة و لا

اللدی ینزل علیہ لیس بعجز

علی الارض بالحقیقہ بل مائل نحو

المشرق الخ،

اس تقریر میں اگرچہ بعض زائد اور لغو باتیں شامل ہو گئی ہیں، لیکن یہ مسئلہ مصرحاً موجود ہے، کہ زمین

دوری حرکت کرتی ہے،

زمین کی حرکت پر آج جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی بلند مقام

سے کوئی ڈھیل یا پتھر گرتا ہے، تو سیدھا نہیں گرتا، بلکہ ہمیشہ مشرق کی جانب منحرف ہو کر گرتا ہے،

یہ دلیل اس استدلال سے ملتی جلتی ہے جو عبارت مذکورہ بالا میں پیش کیا گیا ہے،

یہ امر بالکل معلوم نہ تھا، کہ مسلمانوں نے فن جنگ پر کوئی سائنٹفک کتاب لکھی تھی، جس میں اصول

ہندسی کے مطابق فوجوں کی صف آرائی اور طریق جنگ کے قواعد اور اصول منضبط کئے ہوں،

لیکن یورپ نے اس قسم کی ایک کتاب کا پتہ لگایا، جو جرمن ترجمہ کے ساتھ چھپ کر شائع ہو چکی ہے،

اور اس نمایش میں پیش کی گئی ہے، افسوس ہے کہ اس کتاب کا صرف ساتواں ٹکڑا ہوا تھا یا ہے، تاہم جو حصہ موجود ہے، اس میں ہندسی اصول کے مطابق فوجوں کی صف آرائی کے متعدد طریقے لکھے ہیں اور ان کے نقشے دیئے ہیں، اور بتایا ہے کہ اس طریقہ سے جنگ کرنے سے آٹھ دس ہزار فوج ایک لاکھ پر غلبہ پاسکتی ہے،

سنسکرت کی کتابوں کے جو ترجمے فارسی میں ہوئے تھے، ان میں سے متعدد کتابیں تھیں، اوپنیشد جو ہندوؤں کی کتاب آسمانی ہے، اس کا ترجمہ داراشکوہ کا کیا ہوا موجود تھا، خاتمہ میں یہ عبارت درج تھی،

”ایں ترجمہ اپنیشد سی ہر چہاں بید کہ موسوم بہ ستر اکبرست و تمام نور الانوارہ...“

... محمد داراشکوہ در مدت شش ماہ آخر دوشنبہ بست و ششم ماہ رمضان سنہ ہجری یک

و شصت و ہفت و ہشت در شہر دہلی در منزل تکبیر با تمام رسانید“

اس کتاب کے دیباچہ سے ایک بحث طلب مسئلہ حل ہو جاتا ہے،

عالمگیر نے داراشکوہ کے مقابلہ کا جب قصد کیا تو اس کا یہ سبب ظاہر کیا، کہ داراشکوہ

بدعقیدہ اور بد دین ہے، اس لئے اگر وہ ہندوستان کا فرماں روا ہوا تو ملک میں بد دینی پھیل جائیگی،

عام مورخوں کا خیال ہے کہ یہ محض ایک فریب تھا، نہ داراشکوہ بے دین تھا، اور نہ عالمگیری

مخالفت کا یہ سبب تھا،

دلوں کا حال خدا کو معلوم، لیکن اس کتاب کے دیباچہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ داراشکوہ

بالکل ہندو بن گیا تھا، اور کچھ شبہ نہیں کہ اگر وہ تخت شاہی پر متمکن ہوتا تو اسلامی شہار اور خصوصیات

بالکل مٹ جاتے، عام تاریخوں میں لکھا ہے کہ عالمگیر نے اپنے زمانہ حکومت میں حکم دیدیا تھا

کہ ہندوؤں کے وہ مدارس بند کر دیئے جائیں جن میں وہ مسلمانوں کو تعلیم دیتے ہیں، مورخین نے اس

اجمال کی گرہ نہیں کھولی، لیکن دارالشکوہ کے حالات سے قیاس ہوتا ہے، کہ اس زمانہ میں ہندوؤں کو یہ جرات ہو گئی تھی، کہ وہ غریب مسلمان بچوں کو اپنے پاٹ شالوں میں دنیوی اور مذہبی تعلیم دیتے تھے، اور اس کا جو اثر پڑ سکتا ہے، وہ محتاج بیان نہیں،

بہر حال دارالشکوہ نے اس کتاب میں بسم اللہ کے بجائے کنیش جی کی تصویر دی ہے، اور دیباچہ میں لکھا ہے کہ اصل قرآن مجید یہی کتاب ہے، چنانچہ ہم اہلی عبارت اس موقع پر نقل کرتے ہیں،
(نقل کفر، کفر نہ باشد)

”بچوں دیں ایام بلدہ بنارس کہ دارالعلوم میں قوم است تعلق باین جوی دہشت
..... اپنکت ہا کہ معنی اسرار پوشیدنی باشد و منہائے مطلب جمیع اولیاء اللہ است
در سنہ ہزار و شصت و ہفت ہجری بے غرضانہ ترجمہ نمودہ و ہر مشکلی و ہر سخن بلندی توحید
کہ می خواست طالب آں بود و نمی یافت ازیں خلاصہ کتاب قدیم کہ بے شک شبہہ ولین
کتب سماوی و سرچشمہ بحر توحید است و قدیم است کہ آیت قرآن مجید بلکہ تفسیر اوست، و
صریح ظاہری شود کہ ایں آیت بعینہ در حق ایں کتاب سماوی و سرچشمہ بحر توحید است و قدیم
کہ اِنَّهُ لَفَرَّقَ اَنْ كَرِيْمٌ فِیْ كِتَابٍ مَّكْنُوْنٍ لَا یَمْسُرُ اِلَّا اَلْمُطَهَّرُوْنَ تَنْزِیْلُ
مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ، یعنی قرآن کریم در کتاب است کہ آں کتاب پنهان است اورا
در کبھی کند مگر دے کہ مظهر باشد و نازل شدہ از پروردگار عالم شخص و معلوم می شود
کہ ایں آیت در حق زبور و توراۃ و انجیل نیست، چوں اپنکت کہ سر پوشیدنی است اصل ایں
کتاب است و آیتہاے قرآن مجید بعینہ وراں یافتہ می شود پس تحقیق کہ کتاب مكنون
ایں کتاب قدیم باشد“

لے جو نسخہ قدیم ہاتھ آیا، بہت غلط لکھا ہوا ہے، اسلئے بعض بعض جگہ الفاظ نامربوط معلوم ہوتے ہیں،

مشہور خطاطوں کے خط کے نمونے | اس سلسلہ میں سب سے نادر چیز یا قوت مستعصمی کا لکھا ہوا قرآن مجید تھا جس کو تقریباً ساڑھے چھ سو برس ہوئے یا قوت خلیفہ مستعصم باللہ عباسی کے دربار کا مشہور خوشنویس تھا جس کا نظیر آج تک پیدا نہیں ہوا، یہ قرآن لکھنؤ کے ایک کتب فروش کے پاس ہے، میں نے اس کو جا کر دیکھا، اور زور قلم پر حیرت زدہ رہ گیا، لیکن افسوس ہے کہ وہ نمایش میں نہ لایا جاسکا، کتب فروش اس کو اپنے پاس سے جدا کرنا گوارا نہیں کرتا، اور جو یہ طلب کرتا ہے یعنی ہزار روپیہ گو اس نسخہ کی حیثیت سے کچھ بھی نہیں، لیکن افسوس ہے کہ ندوہ کے خزانے کی اتنی بھی حیثیت نہیں، نستعلیق نویسوں میں سلطان علی مشہدی، حافظ نور اللہ اور بھی بڑے مشہور خطاط گذرے ہیں ابو الفضل نے آئین اکبری میں ان کا تذکرہ کیا ہے، شاہجہاں کے عہد کا مشہور خوشنویس آغا عہد الرشید دہلی تھا جو متقدمین سے بھی گویے سبقت لے گیا تھا، ان سب کے ہاتھ کے قطعات مہیا کئے گئے تھے، ان میں سے آغا عہد الرشید کے قطعہ کا فوٹو بھی لیا گیا، جو دفتر ندوۃ العلما سے مل سکتا ہے،

خط نسخ کے ہر قسم کے نمونے جمع کئے گئے تھے جن سے عہد مہمد کی تبدیلیاں اور ترقیاں معلوم ہو سکتی تھیں،

ایک نادر چیز داراشکوہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک قطعہ تھا، قطعہ کے نیچے یہ الفاظ ہیں، "حمرہ داراشکوہ" سنہ کتابت بھی لکھا ہے، اگرچہ خوشنویسی کے لحاظ سے یہ قطعہ، مشاہیر خوشنویسوں سے مقابلہ نہیں کر سکتا، لیکن اس لحاظ سے کہ ایک شہزادہ عالی تبار کے ہاتھ کی یادگار ہے، ایک نادر چیز ہے، اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سلاطین تیموریہ کس قسم کی تعلیم و تربیت حاصل کرتے تھے، ان چیزوں کا بڑا ذخیرہ، نواب علی حسن خاں صبا بھوپال اور ان کے بھانجے سید مرزا صبا نے عنایت فرمایا تھا،

مطلا مذہب کتابیں | اس قسم کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ نمائش میں پیش کیا گیا تھا، یورپین حکام جو اس موقع پر شریک تھے، ان صنایعوں پر تعجب کرتے تھے، اور واقعی جو دیدہ ریزی اور صنائی ان چیزوں میں صرف کی گئی تھی، اور کئی کئی سو برس گزرنے پر بھی طلا اور لاجورد کی آب و تاب کی جو کیفیت تھی، وہ لوگوں کو متحیر کر دیتی تھی، تعجب یہ ہے کہ یہ تکلفات قرآن مجید اور مذہبی چیزوں کے ساتھ مخصوص نہ تھے، دیوان شاپور طهرانی، سجدۃ الابرار جامی، قصائد انوری، خمسہ نظامی، تمام وکلا زرافشاں کا غد پر تھے،

مصنفین کے مسودات، | اس سلسلہ میں کچھ بڑا سرمایہ مہیا نہیں ہو سکا، صرف مصحفی کا تذکرۃ الشعراء اردو اور قدس المقدس کا طبقات الشعراء نمائش میں پیش کیا گیا تھا، مصحفی نے مسودہ کسی اور سے لکھوایا ہے لیکن جا بجا اپنے ہاتھ سے کانٹ پھانس کی ہے، اور اکثر جگہ اپنے ہاتھ سے حاشیہ پر مضامین میں اضافہ کیا ہے، بعض جگہ کسی شاعر کا نام لکھا ہے، اور سادہ صفحہ چھوڑ دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک قابل اطمینان حالات نہیں معلوم ہو سکے تھے، اس تذکرہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حیات میں انشاء اللہ خاں کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے، اس میں بہت سی نہایت ضروری باتیں رہ گئی ہیں،

امرے تیمور کے کتب خانہ کی کتابیں، | اس قسم کی متعدد کتابیں موجود تھیں، فضائل خاں عالمگیری امرے میں مشہور شخص گذرا ہے، اس کے کتب خانہ کی ایک کتاب منہاج امام نووی، قدیم زمانہ کی لکھی ہوئی تھی، ایک اور امیر محمد سمیع کے کتب خانہ کی متعدد کتابیں تھیں، ان کتابوں پر امرے کی مہر ثبت ہیں، جن میں عموماً نام و خطاب کے ساتھ یہ لفظ بھی ہے "خانہ زاد عالمگیر بادشاہ، یا فدوی عالمگیر بادشاہ اس قسم کی کتابوں کے دیکھنے سے امرے تیموریہ کے علمی مذاق کا اندازہ ہوتا ہے، جس قدر کتابیں نظر آئیں اکثر کیا اب اور بے نظیر تھیں، محمد سمیع کے کتب خانہ کا ایک مجموعہ تھا، جس میں

سحابی نجفی کی قریباً سات ہزار انتخابی رباعیاں تھیں، حالانکہ سحابی کی رباعیاں بہت کم ملتی ہیں، اس
مجموعہ میں نظامی کے خمسہ کا اس طرح انتخاب کیا تھا کہ ۳۵ مختلف عنوان مثلاً ترتیب بادشاہی،
صفت دولت، اسے و تدبیر، مکافات، مذمت طعن وغیرہ وغیرہ قائم کئے تھے، اور ہر باب
کے متعلق پانچوں کتابوں میں سے متفرق اشعار یکجا کر دیئے تھے، حالانکہ اصل کتاب میں یہ عنوان نہیں
ہیں، کوئی شخص اگر نظامی کی تصنیفات پر ریویو لکھنا چاہے تو اس انتخاب سے نہایت آسانی سے لکھ
سکتا ہے، اس مجموعہ میں حکیم ناصر خسرو کا پورا دیوان بھی شامل ہے،

ان کتابوں کے دیکھنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ کتب خانہ کی ترتیب و نظام نہایت
باقاعدہ تھا، ہر کتاب پر نمبر، کتاب کے صفحات کی تعداد، جائزہ، قیمت اور اس کے ساتھ مالک
کتب خانہ کی مہر یاد دستخط ہے،

فن بلاغت کا سلسلہ، یہ سلسلہ اس غرض سے مہیا کیا گیا تھا، کہ آج کل کے علماء اور مدسین، جو مختصر
و مطول کے معتکف ہو کر بیٹھ گئے ہیں، ان کے خیالات میں کچھ وسعت پیدا ہو، اور سمجھیں کہ فن بلاغت
کس چیز کا نام ہے، اور اس کی مسلسل تاریخ کیا ہے،

سب سے پہلے اس سلسلہ میں جو تصنیف ہوئی وہ ارسطو کی کتاب الخطابہ کا ترجمہ تھا، اس
کتاب میں ارسطو نے بتایا ہے کہ جب کوئی شخص کسی مضمون پر تقریر کرنا چاہے، تو اس کو کس قسم کے
مقدمات اور استدلال سے کام لینا چاہئے، اس کتاب کا مستقل ترجمہ ہاتھ نہیں آیا، لیکن بہت
سے اجزاء بیروت کے ایک عیسائی فاضل نے علم الادب میں شائع کر دیئے ہیں، اس کے بعد چا
نے جو فن بلاغت کا امام تھا، ایک کتاب لکھی، جس میں اس نے فن بلاغت کے اصول اور قواعد
سے مطلقاً بحث نہیں کی، بلکہ مشہور خطیبوں اور بلیغوں کے کلام میں جو اسلی درجہ کی بلیغ عبارتیں
پائی گئیں، ان کو استقصا کر کے یکجا کر دیا، اس کتاب کا نام البیان والتبیین ہے، اور مصر میں چھپ گئی

ہے، ہر فن ابتدا میں اس طرح شروع ہوتا ہے، کہ فن کے جزئیات کثرت سے مہیا کئے جاتے ہیں، پھر ان سے کلیات قائم کر لئے جاتے ہیں،

محافظ نے اس طرح فن کے قائم کرنے کا گویا مصباح مہیا کر دیا،

اس کے بعد ابن قدامہ نے نقد الشعر لکھی جو قسطنطنیہ میں چھپ گئی ہے، یہ کتاب اصلی فن بلاغت پر مبنی ہے، اس میں مختصر معانی و مطول کی طرح جملہ کلام کے لفظی اجزائے بحث نہیں کی ہے، بلکہ مضمون کے لحاظ سے چند ابواب قائم کئے ہیں، مثلاً مدح، اذم، مرثیہ، عشق و محبت، پھرتیا ہے، کہ ان میں سے جس مضمون کو لکھنا چاہیں کیونکر لکھ سکتے ہیں، مثلاً اگر مدح لکھنی ہو، تو مدوح کے کس قسم کے اوصاف کا ذکر کرنا چاہئے، اور کن اوصاف کو نظر انداز کرنا چاہئے، یہ کتاب اگرچہ نہایت مختصر اور گویا فن بلاغت کا دیباچہ ہے لیکن حقیقی فن بلاغت کے جس قدر مسائل اس میں مل سکتے ہیں، کتب درسیہ کے ہزاروں صفحات میں ان کا نام و نشان بھی نہیں مل سکتا، مختصر معانی، مطول، اطول سب پڑھ جاؤ، ایک حرف بھی اس کے متعلق نہیں مل سکتا، کہ رنج یا خوشی کا مضمون بیان کرنا ہو تو کس طریقہ سے کیا جائے کہ دلوں پر ایک عالم چھا جائے،

نقد الشعر کے بعد عسکری نے کتاب الصنائع عین لکھی پھر امام عبد القادر جیلانی نے دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغہ تصنیف کی، ان کتابوں نے اگرچہ اصل فن کی حیثیت بدل دی یعنی مضمون کی حیثیت کو چھوڑ کر الفاظ اور ترتیب الفاظ پر مدار رکھا، اور یہی طریقہ آج تک آتا ہے تاہم جو کچھ لکھا فلسفیانہ مذاق پر لکھا، اور نہایت خوبی سے بتایا کہ کلمات کی یہ ترتیبیں کیوں دلوں پر اثر کرتی ہیں،

اس کے بعد سکاکی نے مفتاح لکھی، اور اس کے نقش قدم پر ایضاً، مختصر معانی، مطول

وغیرہ لکھی گئیں،

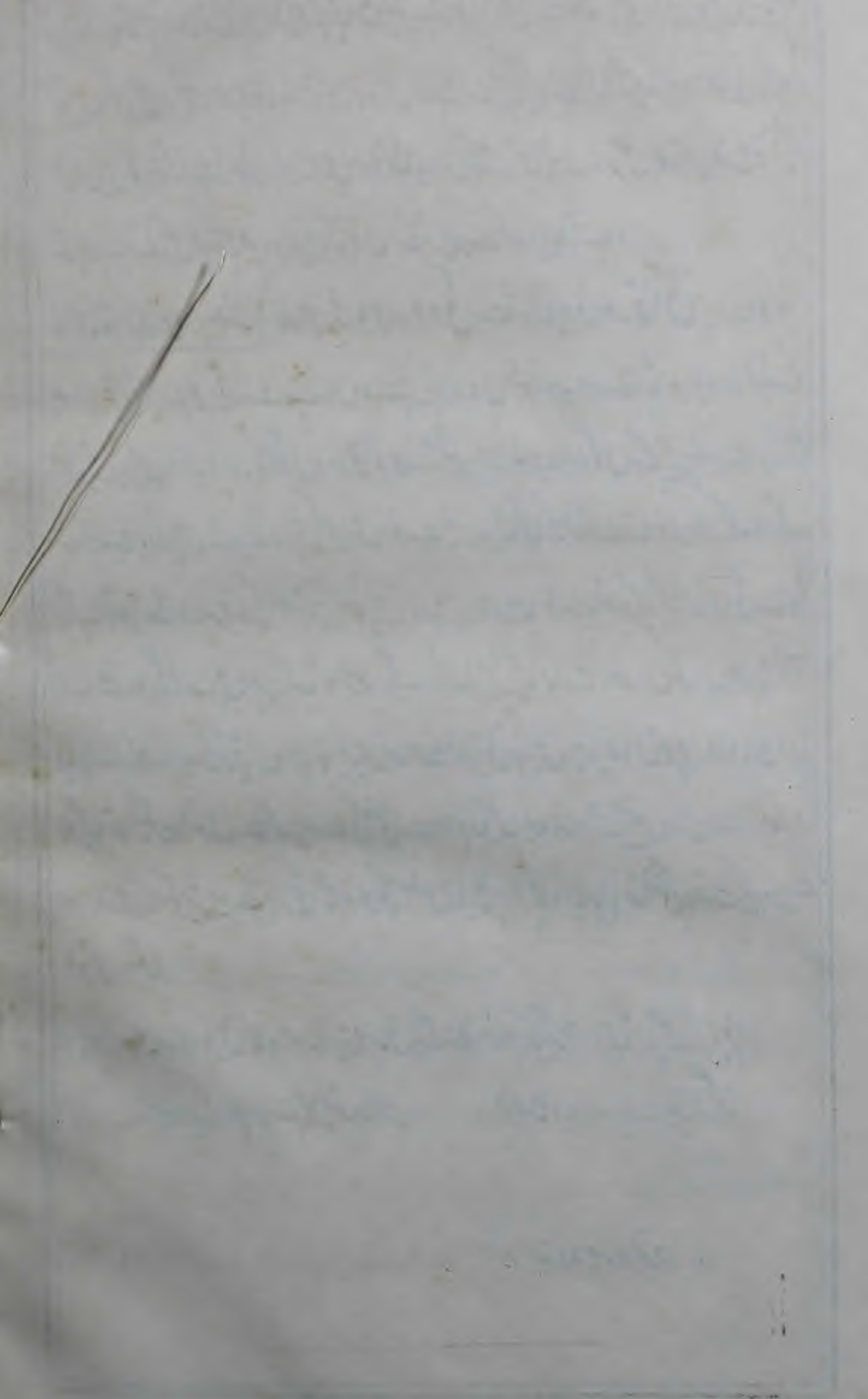
یہ تمام سلسلہ نمائش میں فراہم کیا گیا تھا، لیکن چونکہ علما کو ان سے مطلقاً بچسی نہ تھی، نمائش کی میز پر کتابیں رکھی بھی نہ گئیں، موجودہ مذاق کا جمود اس درجہ تک پہنچ گیا ہے، کہ مختصر معانی و مطول کے علاوہ اس فن میں کوئی کتاب آسمانی بھی نازل ہو تو شاید اس کو بھی حسن قبول نہ حاصل ہو جس طرح قرآن مجید کے ہوتے ہوئے آجکل علم کلام دوسری کتابوں کے ذریعہ سے سکھایا جاتا ہے،

فارسی شاعری کا پورا سلسلہ، فارسی شاعری رودکی سے شروع ہوئی اور قاضی پر اس کا خاتمہ

ہوا، یہ قریباً ہزار برس کی مدت ہے، اس مدت میں ہزاروں شعرا پیدا ہوئے، شاعری نے مختلف صورتیں بدلیں، متعدد دور گوناگوں دور قائم ہوئے، لیکن جو ذخیرہ عام لوگوں کے پیش نظر ہے، وہ ہنسا محدود ہے، اور جس قدر ہے وہ بھی کبھی اس نظر سے نہیں دیکھا گیا، کہ مختلف زمانوں کا رنگ الگ الگ نظر آئے اور ہر عہد کی خصوصیتیں نمایاں ہو جائیں، اس لحاظ سے قصد کیا گیا کہ رودکی سے قاضی تک جتنے دور گزرے ہیں، ہر ایک کا نمونہ الگ الگ پیش کیا جائے، اور ان کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ عہد بہ عہد کی ترقیاں اور تبدیلیاں صاف نظر آتی جائیں، چنانچہ اس کا پورا سامان مہیا ہو گیا تھا، لیکن افسوس ہے کہ ریلوے کی غلطی سے تمام کتابیں بعد از وقت پہنچیں، اس سے بڑھ کر یہ سوراقتاق کہ سکرٹری نے فارسی شاعری کی مسلسل تاریخ پر جو کچھ دینا چاہا تھا، تنگی وقت کی وجہ سے ملتوی رہ گیا،

اس لئے نمائش کا یہ حصہ آئندہ سال کے لئے اٹھا رکھا گیا اور اس شعر پر عمل کرنا پڑا،

از جلوہ بیارام، دے کا نیمہ سا ماں در حوصلہ دیدہ، بہ یک بار نہ گنجد



سلسلہ مقالات شیلی

یعنی مولانا شیلی کے مقالات کے مجموعے جو مذہبی، ادبی، تعلیمی، تنقیدی اور تاریخی
عنوانات کے تحت اب تک شائع ہو چکے ہیں

فہرست مضامین جلد اول (مذہبی) خلافت،	بھاشا زبان اور مسلمان،
تایخ ترتیب قرآن،	تحفہ الہند (ہندی صنائع و بدائع)
علوم القرآن،	جگم ۱۰۴ صفحے، قیمت : ۱۲/-
اعجاز قرآن،	فہرست مضامین جلد سوم (تعلیمی)
قرآن مجید میں خدا نے تمہیں کیوں کھائے	مسلمانوں کی گزشتہ تعلیم،
قضاء و قدر اور قرآن مجید،	مدرسے اور دارالعلوم،
یورپ قرآن مجید کے عیدم الصبح ہونے کا دعویٰ	قدیم تعلیم،
مسائل فقہیہ پر زمانہ کی ضرورتوں کا اثر،	ملا نظام الدین بانی درس نظامیہ
و نفہ اولاد،	درس نظامیہ،
پردہ اور اسلام،	ندوہ اور نصاب تعلیم،
الاسلام،	فن نحو کی مروجہ کتابیں،
مسلمانوں کو غیر مذہب حکومت کا	تعلیم قدیم و جدید،
محکوم ہو کر کیونکر رہنا چاہئے،	مشرقی کانفرنس،
غیر قوموں کی مشابہت،	ریاست حیدرآباد کی مشرقی یونیورسٹی
حقوق الذمیین،	
البحرۃ،	
اختلاف اور مسامحت،	
جگم ۲۴۸ صفحے، قیمت : ۱۲/-	
فہرست مضامین جلد دوم (ادبی)	
عربی زبان،	
فن بلاغت،	
نظم القرآن و جہرۃ البلاغۃ،	
شعر العرب،	
عربی اور فارسی شاعری کا موازنہ،	
سر سید مرحوم اور اردو لٹریچر،	
املا اور صحت الفاظ،	
اردو ہندی،	

احیاء علوم اور ریاضی، ج ۸، صفحہ قیمت: ۸۰	النظر فی السفر فی الموتر، تلفیق الاخبار،	ذیبت النساء، مولوی غلام علی آزاد بلگرامی،
فہرست مضامین جلد چہارم (تنقیدی)	تمدن اسلام جرجی زیدان، معرکہ مذہب و سائنس، ہومر کے ایڈ کا عربی ترجمہ، ج ۱۰، صفحہ ۱۹۰، قیمت: ۸۰	فرید وجدی بک، ج ۸، صفحہ قیمت ۸۰
طبقات ابن سعد، مناقب عمر بن عبدالعزیز، بلاغات النساء، عمر خیام کا جبر و مقابلہ، تجارب الامم ابن مسکویہ، لغت فرس،	فہرست مضامین جلد پنجم (سوانح)	فہرست مضامین جلد ششم (تاریخی)
الفصل فی الملل والنحل ابن حزم، تفسیر کبیر امام رازی، کتاب الکافی فی الملک، ہمایوں نامہ، ماثر رحیمی، تزک جہانگیری،	حضرت اسماعیل، المعتزلہ والاعتزال، ابن رشد، علامہ ابن تیمیہ حرانی، متنبی، موبدان مجوس،	تراجم، کتب خانہ اسکندریہ، اسلامی کتب خانے، اسلامی حکومتیں اور شفا خانے، ہندوستان میں اسلامی حکومت کے تمدن کا اثر، مسلمانوں کی علمی بے تعصبی اور ہمارے ہندو بھائیوں کی ناسپاسی، کمینکس اور مسلمان، ج ۸، صفحہ قیمت ۸۰

منیر دہلوی مصنفین عظیم گڑھ
(طابع و ناشر محمد ولی وارثی)



THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. 1915252 Book No. 2.241 ش

Vol. _____ Copy _____

Accession No. 19092

ST/182

The Jammu & Kashmir
University Library,
Srinagar.

1. Overdue charge of *one anna* per-day will be charged for each volume kept after the due date.
2. Borrowers will be held responsible for any damage done to the book while in their possession.



**ALLAMA
IQBAL LIBRARY**
UNIVERSITY OF KASHMIR
HELP TO KEEP THIS BOOK
FRESH AND CLEAN.